Prolegomena

der

Geschichtsphilosophie.

Studie zur Grundlegung der Apologetik.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Licentiatenwürde

der hochwürdigen theologischen Fakultät

der

Friedrich-Alexander-Universität zu Erlangen

ACAD. LIBR. BAT. BIBL.

vorgelegt von

Dr. phil. Werner Elert
aus Heldrungen.

Tag der mündlichen Prüfung: 26. Juli 1910.

Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
1911.

194

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41543501_0112

Inhalt.

I. Die Probleme Seite

1. genetisch 1
2. systematisch 8

die Aufgabe: Erklärung der Geschichte 26

II. Die erkenntnistheoretischen Grundsätze der Erklärung. Ursache und Zweck 28

1. Ursache und Zweck als Prinzipien zweier Arten des kosmologischen Monismus 28
2. Kausalität und Finalität als Entfaltung des Dependenzbegriffs. Erkenntnistheoretischer Dualismus 36
3. System der finalen Betrachtungsweisen 48

Schema der Teleologieen 60

III. Die formale Möglichkeit der Geschichtsphilosophie. Konsequenzen der erkenntnistheoretischen Untersuchung 61

1. Immanente monistische Geschichtsphilosophie ist unmöglich 61
2. Auch eine Kombination des Kausalmechanismus mit der immanenten Teleologie liefert keine Geschichtsphilosophie 63
3. Geschichtsphilosophie als rein transzendente Teleologie ist unmöglich. Die Wertfrage 64
4. Notwendigkeit der Kombination der mechanistischen Betrachtung mit der transzendenten Teleologie 68
5. Die Möglichkeit der Geschichtsphilosophie beruht formal auf der Möglichkeit des Betrachtungswechsels 71
6. Konsequenzen tür die Frage nach der Gesetzmäßigkeit . 73

IV. Die Möglichkeit der Geschichtsphilosophie inhaltlich. Gewinnung der Transzendenz 76

1. Die noologische Methode. Eucken 78
2. Die Kombination der Religionsgeschichte mit der Religionspsychologie. Siebeck. Troeltsch 86
3. Eingliederung der Geschichtsphilosophie in die christliche Apologetik 97

Anhang (Richtlinien für die Geschichtsphilosophie) . . 107

Literatur.

A. Zur Geschichtsphilosophie.

Geschichte der Geschichtsphilosophie enthalten

De Rougemont, Les deux cités; la philos. de l'histoire aux differents âges de l'humanité 1874.

R. Flint, The philosophy of history in Europe 1874 (nur Frankreich und Deutschl.) 2. Aufl. 1893 (nur Teil I) Historical philosophie in France.

R. Rocholl, Die Philosophie der Geschichte I 1878.

R. Fester, Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie 1890.

P. Barth, Die Philos. d. Gesch. als Soziologie 1897 (I. Teil).

Laz. Schweiger, Berner Studien Bd. 18, 1899.

Die französische Literatur findet man vor allem bei Flint a. a. O.; die slawische bei Zibrt, kulturni historie Prag 1892 S. 15. Die englische und italienische bei Rocholl a. a. O.; bei diesem auch die gesamte ältere deutsche.

Zur neuern Literatur stellen wir Folgendes zusammen:

Herm. Barge, Entwicklung der geschichtswissensch. Anschauungen in Deutschl. 1898.

P. Barth, die Philosophie der Geschichte als Soziologie I 1897.

— Die Geschichtsphilos. Hegels u. der Hegelianer bis auf Marx und Hartmann 1890.

— Vierteljahrsschrift f. wiss. Philosophie Bd. 23—25.

Belfort-Bax, Kautsky und Mehring in der „Neuen Zeit" Bd. XIV² 1895/96 u. XV¹ 1896/97.

v. Below, Histor. Zeitschr. Bd. 81 (1898); Preuß. Jahrb. Bd. 95, S. 548f.

E. Bernheim, Geschichtsforschung und Geschichtsphilosophie 1880.

— Lehrbuch der histor. Methode 1889, 4. Aufl. 1903.

— Geschichtswissenschaft u. Erkenntnistheorie, Zeitschr. f. imman. Philos. 1898.

F. Bouillier, Y a-t-il une philos. de l'histoire in der Rev. philos. pour la France et l'étranger 1886, XI, Bd. 21.

L. Bourdeau, L'histoire et les historiens 1883.

Kurt Breysig, Kulturgeschichte der Neuzeit 1900/01.

Dippe, Das Geschichtsstudium mit seinen Zielen u. Fragen 1891.

J. v. Döllinger, Akademische Vorträge 1888 I.

J. Gust. Droysen, Grundriß der Historik 1868, 3. Aufl. 1882.

Karl Fischer, Ist eine Philos. d. Gesch. wiss. erforderlich bezw. möglich? Dillenburger Gymn.-Programm 1889.

Flügel, Idealismus und Materialismus in der Geschichtswissenschaft 1898.

E. A. Freemann, The Methods of historical study 1886.

W. Freytag, Üb. Rankes Geschichtsauffassung u. eine zweckmäßige Definition der Geschichte, Arch. f. syst. Philosophie VI 1900.

W. Goetz, Geschichte und Kulturgeschichte, Archiv f. Kulturgesch. 1910.

J. Goldfriedrich, Die historische Ideenlehre in Deutschland 1902.

Gothein, Die Aufgaben der Kulturgeschichte 1889.

A. Grotenfelt, Die Wertschätzung in der Geschichte 1903.
— Geschichtl. Wertmaßstäbe in der Geschichtsphilosophie 1905.

Grupp, System und Geschichte der Kultur I 1891, II 1892.

L. Gumplowicz, Grundriß der Soziologie 1885.

P. Hinneberg, Die philos. Grundlagen der Geschichtswissenschaft, Histor. Zeitschrift 1889.

O. Hintze, Über individualist. u. kollektivist. Geschichtsauffassung, Hist. Zeitschrift. 1896.

J. J. Honegger, Katechismus der Kulturgeschichte 2. Aufl. 1889.

Albert Jansen, Die Idee des Fortschritts in der Universalgeschichte 1863.

Jodl, Die Kulturgeschichtsschreibung, ihre Entwicklung u. ihr Problem 1878.

Karejeff, Os novnyie Voprosy filosofii istorii („Grundfragen der Phil. d. Gesch.") 1883. Rappoport (s. u.) S. 41 scheint eine Übersetzung zu kennen.

Kautsky, s. Belfort-Bax, außerdem
— Thomas More und seine Utopie 1888.

A. Kuhnert, Der Streit um die geschichtswissensch. Theorien Karl Lamprechts (Erl. Dissert.) 1906.

Knies, Die politische Ökonomie vom geschichtl. Standpunkt 1883.

Labriola, Die Probleme einer Philos. d. Gesch., Vorlesg. a. d. Univers. Rom 1887, deutsch 1888.

Langlois u. Seignobos, Introduction aux études historiques 2. éd. 1899.

Karl Lamprecht; seine Arbeiten findet man in Kuhnerts Dissert. (s. o.) und bei Goldfriedrich, a. a. O. S. 431 ff.; dort auch die Gegenschriften. Dazu die Rede bei der Einweihung d. k. sächs. Instituts f. Kultur- und Universalgesch. bei der Univ. Leipzig 1908.

R. Lavolée, La morale dans l'histoire 1892.
M. Lazarus, Über die Ideen in der Geschichte, Rede 1863.
Lilienfeld, Gedanken über die Sozialwissenschaft in der Zukunft 1872—1881.
Th. Lindner, Geschichtsphilosophie 1901, 2. Aufl. 1904.
— Allgem. geschichtl. Entwicklung, Rektoratsrede 1904.
Lippert, Kulturgeschichte der Menschheit in ihrem organischen Aufbau 1886 f.
O. Lorenz, Die Geschichtswissensch. in Hauptrichtungen u. Aufgaben 1886, II. Teil 1891.
E. Melzer, Die theistische Gottes- und Weltanschauung als Grundlage der Geschichtsphilosophie 1888.
Ed. Meyer, Zur Theorie und Methodik der Geschichte 1902.
J. B. Meyer, Histor. Zeitschr. 1871 Bd. 25. S. 308 ff.
N. Mikhailovsky, Qu'est-ce que le progrès? Examen des idées de H. Spencer 1897.
P. Mongeolle, Les problèmes de l'histoire 1886.
Rachfahl, Jahrb. f. Nationalök. u. Stat. Bd. 68, S. 667 f. Preuß. Jahrb. Bd. 84, S. 547 f. (gegen Lamprecht).
Ch. Rappoport, Zur Charakteristik der Methode u. Hauptrichtungen der Philos. der Gesch. 1896. (Berner Dissert.)
Ratzenhofer, Soziologische Erkenntnis 1898.
H. Rickert, Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft 1899.
— Die Grenzen der naturwissenschaftl. Begriffsbildung 1902.
O. Ritschl, Die Kausalbetrachtung in den Geisteswissenschaften 1901.
R. Rocholl, Die Philosophie der Gesch. Bd. I 1878, II 1893; seine sonstigen geschichtsphilos. Arbeiten bei Elert, R. Rocholls Philos. d. Gesch. 1910.
Rümelin, Reden und Aufsätze (3 Bände).
D. Schäfer, Das eigentl. Arbeitsgebiet der Gesch. 1888.
— Geschichte u. Kulturgeschichte 1891.
Schäffle, Bau und Leben des sozialen Körpers 2. Aufl. 1896.
H. Schwarz, Der moderne Materialism. als Weltanschauung u. Geschichtsprinzip 1904.
Simmel, Die Probleme der Geschichtsphilosophie 1892.
Ed. Spranger, Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft 1905.
K. Steffensen, Zur Philos. der Geschichte 1894.
M. v. Straszewsky, Ideen zur Philos. d. Geschichte der Philos. 1900.
v. Sybel, Üb. die Gesetze des Histor. Wissens 1864.
— Vorträge und Abhandlungen (Herausgegeb. v. Varrentrapp) 1897.
F. Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft 1887.
Wegele, Geschichte der deutschen Historiographie 1885.
A. D. Xénopol, Les principes fondamentaux de l'histoire 1899.
Ziemssen, Gottesgedanken u. Menschengedanken in der Geschichte, Studien u. Beiträge zu einer christl. Geschichtsphilosophie 1910.

B.] [Die Literatur zur Religionsphilosophie findet man bei Siebeck, Religionsphilosophie 1893 und Troeltsch, Religionsphilosophie im 1. Band der Kuno Fischer-Festschrift 1904 S. 104—162;

— zur Gewißheitslehre bei Ihmels, die christl. Wahrheitsgewißheit 2. Aufl. 1908.

— zur Apologetik über den Artikel „Apologetik u. Apologie" von L. Lemme in der PRE[3] Bd. 1 S. 679 und bei Hunzinger, Grundzüge der Apologetik (in den „Probl. u. Aufgaben d. gegenw. system. Theologie" 1909) S. 145; 155; 176 und vor allem in seiner Schrift: Das Christentum im Weltanschauungskampf 1909.

Die im letzten Abschnitt (Gewinnung der Transzendenz) weiter von uns verwendete dahin gehörige Literatur ist an den betr. Stellen besonders angegeben; ebenso die aus andern philosophischen Einzeldisziplinen.

I. Die Probleme.

1.

Die Philosophie der Geschichte erfreut sich seit gut zwei Jahrzehnten stärkeren Interesses als in der seit dem Entschlummern der Hegelschen Schule bis dahin verstrichenen Zeit. Allein seit dieser Wiederaufnahme ist die Problemstellung so mannigfaltig, so verschieden geworden, daß keine geschichtsphilosophische Arbeit mehr umhin kann, die erörterten Fragen zuallererst kritisch zu sichten.

Es sind drei Tendenzen geisteswissenschaftlicher Arbeit, die zur Geschichtsphilosophie führen. Die erste und älteste geht dahin, eine irgendwie sonst begründete Überzeugung des wissenschaftlichen Arbeiters an der Geschichte zu erproben und so durch die Geschichte zu rechtfertigen. Diese eigentlich apologetische Geschichtsphilosophie kann dem religiösen oder theologischen Bedürfnis entsprungen sein, so bei Augustin, in klassischer Weise bei Bossuet, im 19. Jahrhundert etwa bei Fr. v. Schlegel und v. Bunsen. Sie kann aber auch zur empiristischen Rechtfertigung philosophischer Theorien dienen, sei es rechts- und staatsphilosophischer wie bei Macchiavelli oder in den Briefen „über Studium und Gebrauch der Geschichte" von Bolingbroke, sei es metaphysischer wie bei Fichte und Hegel, ethischer wie bei Kant oder naturwissenschaftlicher wie bei H. Spencer.

Die zweite Tendenz hat ihren Grund in dem Streben der Historik selbst, aus der deskriptiven Methode heraus und zur genetischen zu gelangen. Zwar auch die bereits von Thukydides geübte pragmatische Geschichtsschreibung verfuhr insofern genetisch, als sie die historischen Phänomene

auf ihre Gründe hin untersuchte. Aber sie suchte diese Gründe in dem phänomenalen Konnex der historischen Reihe selbst. Wogegen sich die neuere Geschichtswissenschaft veranlaßt sah, aus dieser Reihe heraus in die auf allgemeinere Formeln zu bringenden Naturkausalitäten zurückzugehen. Hierbei lernte sie vor allem zwei Gruppen von Motivierungen geschichtlicher Bewegungen unterscheiden, nämlich die in den Einflüssen der äußern Natur auf die Menschengeschichte beruhenden von den durch die eigene physiologisch-psychologisch beschreibbare Natur des Menschen bestimmten. Jene erste Art der Motivierung hat ihre einseitigen Verfechter gehabt im 18. Jahrhundert etwa an Montesquieu und Herder, im 19. an Th. Buckle[1]), die zweite etwa an Hippolyte Taine und den Völkerpsychologen Lazarus und Steinthal. Während aber die psychologische Richtung zunächst das einzelne Individuum untersuchte und die Geschichte aus individueller Aktivität abzuleiten suchte, hat sich, bereits durch jene Völkerpsychologen eingeleitet, mehr und mehr die Anschauung Bahn gebrochen, daß dem Individuum an jener die Geschichte bestimmenden Aktivität nur ein sehr kleiner, vielleicht überhaupt kein Anteil zuzusprechen sei. Das Individuum ist Endergebnis der geschichtlichen Bewegung einer ganzen Gruppe, ganz oder zum größten Teil abhängig von überlieferten Denkformen, ist wesentlich nur passiver Teilnehmer an den physischen Gruppenbewegungen. Diese letztern sind das eigentliche Objekt der Geschichtsforschung. Karl Marx läßt nun die geistigen Gruppenbewegungen wiederum völlig abhängig sein von physikalischen Ursachen, die moderne Sozialpsychologie dagegen legt den Nachdruck auf die der Gruppenpsyche immanenten Beziehungen. Die Mitte zwischen den individualpsychischen und den sozialpsychischen Ableitungsversuchen geschichtlicher Bewegungen hält die russische „sozio-

[1]) Rappoport („Zur Charakteristik der Methode uud Hauptrichtungen der Phil. d. Gesch." 1896, S. 75ff.) führt allerdings als viel älteres hierher gehörendes Beispiel den arabischen Geschichtsphilosophen und Staatsmann Ibn Khaldun (1332—1406) an. Sein Hauptwerk „Mokkaddomat" in den Notices et extraits des manuscrits un Quatremère, Paris 1858.

logische Schule", Mikchailowsky, der Gegner H. Spencers[1]) Karejeff, der die Betonung des Individuums durch die Unterscheidung der Geschichte als einer „phänomenalen Wissenschaft" von den „nomologischen Wissenschaften" begründet, und P. Lawroff, der wieder mehr Nachdruck auf die „konstanten" Elemente, das Kulturhistorische legt. — Aber indem man so mehr und mehr die Geschichtswissenschaft auf ein Etwas einschränkt — Lamprecht nennt es Diapason — das in concreto überhaupt nicht empirisch festgestellt, sondern nur aus einzelnen individuellen Äußerungen erschlossen wird, als Ganzes jedenfalls nur intuitiv zusammengeschaut werder kann — wofür Lamprechts Methode bezeichnend sein muß — sodaß man bei dieser angeblich exakten Geschichtsforschung geradezu von Metaphysik der Geschichte reden könnte, lenkt man unbewußt auf das zurück, was nach Goldfriedrich[2]) in der modernen Wissenschaft überhaupt keinen Raum hat: auf Geschichtsphilosophie. Den überempirischen Gang der Idee in der Geschichte zu verfolgen, ist nicht Sache des exakten Forschers, der es mit ihren Trägern zu tun hat, sondern der Disziplin, die man früher Geschichtsphilosophie zu nennen pflegte. Man läßt sich hierüber vielleicht durch die enge Verwandtschaft zwischen induktiver Methode und Exaktheit der Forschung täuschen. Die induktive Methode muß in richtiger Konsequenz da aufhören, wo die deduktive anfängt, beim Allgemeinen, bei der Idee. Die induktive Methode angewendet in der exakten Forschung der Naturwissenschaften gelangt allerdings zum Allgemeinen, vor allem zu Gesetzen. Allein ob die Geschichtsforschung überhaupt eigene historische Gesetze auffinden kann, das ist seit mehr als zwei Jahrzehnten heftig umstritten. Darum ist aber die Nützlichkeit und Möglichkeit der „Induktion" im eigentlichen Sinn ein Problem, das durch rein immanente Geschichtsbetrachtung bis jetzt wenigstens noch nicht gelöst ist. Trotz aller Bemühungen, den Unterschied zwischen Naturforschung und Geschichtsforschung relativistisch möglichst zu beseitigen,

[1]) Vgl. unten S. 23.

[2]) J. Goldfriedrich, Die historische Ideenlehre in Deutschland 1902. S. 540.

wird man doch mit Recht noch auf eine Bemerkung des gern genannten Lazarus hinweisen können: „Nicht . . . diese Pflanze oder dieser Krystall und was ihm und mit ihm geschieht, hat irgendein Interesse für den Naturforscher, sondern nur das Allgemeine, welches an dem individuellen Träger zur Erscheinung kommt. Die Geschichte hat es aber niemals mit dem Allgemeinen zu tun, sondern mit den individuellen konkreten Tatsachen“ [1]); darf man diese Unterscheidung aufrecht erhalten, dann mögen die Versuche, in der Geschichte wirksame, spezifisch historische (nicht z. B. wirtschaftliche oder psychologische) Gesetze aufzufinden, zwar von der empirischen Historik immerhin unternommen werden. Sobald man aber hierin mehr sieht als empirische Phänomene, etwa Auswirkung einer alle Wirklichkeit gleichmäßig tragenden Gesetzmäßigkeit, überhaupt die empirische Geschichte überragende Allgemeinheiten, sobald begeht man eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, nämlich auf das Gebiet der Geschichtsphilosophie [2]).

Aus solchen Erwägungen heraus drängt denn auch die dritte Tendenz der Historik zur Geschichtsphilosophie, nämlich die, sich über die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der Historik klar zu werden. Entsprechende Versuche tauchen zugleich mit den historischen Methodologieen auf. Droysens kleiner „Grundriß der Historik“ (1868) machte einen ernsthaften Anfang, der die Grundlage zu Bernheims umfassenden „Lehrbuch der historischen Methode“ [3]) gab. Droysen wie Bernheim betonen den scharfen Unterschied zwischen naturwissenschaftlicher und historischer Methode, worin sich ihnen z. B. Windelbands berühmte Rektoratsrede „Geschichte und Naturwissenschaft“ [4]) anschließt, während Rickert [5]) mit ihnen außerdem in der qualitativen Betrachtungsweise übereinstimmt („Logik der Worte“). In dem Buch von Grotenfelt „Die Wertschätzung in der Geschichte“ [6]) liegt ein ent-

---

[1]) „Ideen in der Geschichte“, Zeitschrift für Völkerpsychologie III, S. 407.

[2]) Den näheren Nachweis dieser Behauptung s. u. S. 12 ff.

[3]) 1. Aufl. 1889, 4. Aufl. 1903.

[4]) 3. Aufl. 1904.

[5]) Die Grenzen der naturwissenschaftl. Begriffsbildg, 1902.

[6]) Leipzig 1903.

schlossener Versuch vor, die Historik von dem Wahne zu befreien, als könne sie ohne philosophische Voraussetzungen arbeiten, während schon Simmel[1]) die Fragen nach den psychologischen Voraussetzungen der Geschichtsforschung, nach den historischen Gesetzen und nach dem Sinn der Geschichte ausdrücklich der Erkenntnistheorie, also der Philosophie zugewiesen hatte. Und in ähnlichem Sinne ist auch der seit Ranke ersten Weltgeschichte, der von Th. Lindner, eine Geschichtsphilosophie vorausschickt[2]).

Berücksichtigt man diese drei Tendenzen, so wird man von einer künftigen Geschichtsphilosophie nicht mehr eine „philosophisch angehauchte Universalgeschichte" erwarten[3]). „Es ist aber wohl einleuchtend, daß einerseits eine philosophierende Betrachtung der Weltgeschichte und andrerseits Geschichtsphilosophie als eine bestimmte Disziplin zwei an sich verschiedene Dinge sind, wenn auch letztere des Überblicks über die Weltgeschichte als ihres Materials und erstere der geschichtsphilosophischen Gesichtspunkte als ihrer Direktive nicht entbehren kann. Geschichtsphilosophie ist in erster Linie nach aller Analogie der Wort- und Begriffsbildung Philosophie" (Bernheim a. a. O.). Das hier berührte Problem des Verhältnisses der Deskription und der prinzipiellen Elemente, ob es im besonderen eine reine „Relationssystematik" für uns geben könne, wie sie Goldfriedrich verlangt, muß der Historik selbst überlassen bleiben. So will Bernheim im Anschluß an Jürgen Bona Meyer[4]) die historische Methodologie, abgesehen von allgemeinsten (erkenntnistheoretischen und logischen) Voraussetzungen, der Historik als Fachwissenschaft zugewiesen wissen, damit nicht die Wissenschaft Gefahr laufe, „daß ihr gleichsam von fremdher Auf-

---

[1]) Die Problme der Geschichtsphilosophie, Leipzig 1892.

[2]) 2. Aufl. Stuttg. u. Berl. 1904.

[3]) So charakterisiert Bernheim treffend viele ältere Geschichtsphilosophien, vgl. Lehrbuch S. 545. Wir müssen leider die 2. Aufl. zitieren, doch sind in der neuen (3/4.) Aufl. keine grundsätzlichen Änderungen vorgenommen.

[4]) „Neue Versuche einer Phil. d. Gesch." in v. Sybels histor. Zeitschrift 1871 Band XXV.

gaben gestellt, Wege vorgezeichnet, Definitionen ihrer Begriffe zugeschoben werden, denen sie sich nicht fügen kann, ohne sich selbst aufzugeben“ (Droysen). Aber auch die Aufgaben der Geschichtsphilosophie sollen nach Bernheim von den Interessen der Geschichtswissenschaft aus bestimmt werden, nicht etwa von den allgemeineren der Philosophie. So sehr dies Urteil bei einem Historiker verständlich ist, so wenig darf man sich doch darüber täuschen, daß hier ein jedenfalls nicht in der Geschichte selbst notwendig begründetes philosophisches Vorurteil zugrunde liegt, nämlich dies, daß die von der Geschichtsphilosophie aufzufindenden Prinzipien der Geschichte immanent sein müssen. Das jedenfalls ist doch wohl deutlich, daß hierüber die Weltanschauung des Historikers entscheidet. Und daß auch der Philosoph oder derjenige, der sich mit der Weltanschauung im ganzen beschäftigt, ein Recht hat, über Geschichtsphilosophie zu handeln, zeigen nun die beiden Hauptprobleme, die Bernheim der Geschichtsphilosophie zuweist. Die Geschichtsphilosophie sucht nach ihm Antwort auf diese beiden Fragen: 1. wie kommt die geschichtliche Entwicklung zustande? 2. welche Resultate und welche Bedeutung hat die geschichtliche Entwicklung? — Abgesehen davon, daß der beide Fragen beherrschende Begriff der Entwicklung schon deshalb von allgemeineren als nur historischen Gesichtspunkten aus zu diskutieren ist, weil er der Historie nicht eigentümlich, vielmehr auch andern Disziplinen, z. B. der Naturphilosophie eigen ist, wird doch besonders das zweite Problem, die Frage nach dem „Wertresultat des geschichtlichen Verlaufs“ viel stärker von den Interessen der Philosophie beeinflußt werden als von denen der Historik, wenn die Wertbeurteilung überhaupt Sache der letztern ist, was umstritten ist. Wenn freilich Bernheim an anderm Ort darüber klagt: „Kaum ein einziger der Geschichtsphilosophen hat bisher eine historische Fachbildung aufzuweisen gehabt“ [1]), so muß ihm selbstverständlich darin beigepflichtet werden, daß ein Erproben irgendwelcher Weltanschauungsprinzipien an der Geschichte eine genaue Kenntnis des Materials voraus-

[1]) a. a. O. S. 553.

setzen muß[1]). Es findet hier eben eine eigentümliche Kombination historischen Erkennens und Wissens mit subjektiver Zusammenschau und Beurteilung statt, über die noch später zu handeln. Zweifellos nennt man das heute nicht mehr Geschichtsphilosophie, wenn Fichte sagte: „Der Philosoph bedient sich der Geschichte allerdings nur, in wiefern sie zu seinem Zwecke dient, und ignoriert alles andere, was nicht dazu dient; und ich kündige freimütig an, daß ich ihrer in den folgenden Untersuchungen mich also bedienen werde“[2]). Daß es sich aber in der Tat in der Geschichtsphilosophie, auch wie sie von Bernheim befürwortet wird, um eine Betrachtung der Geschichte von einem dem geschichtlichen Stoff nicht immanenten Gesichtspunkt handelt, gesteht B. selbst gelegentlich ein, wenn er die Geschichtsphilosophie aus einer „unabweisbaren Forderung der ethischen und ästhetischen Anlage des Menschen“ ableitet[3]).

Ob sich überhaupt eine scharfe Grenze ziehen läßt zwischen den Aufgaben der empirischen Geschichtswissenschaft und denen der Geschäftsphilosophie, ist zweifelhaft. Wird doch mit Recht heute gefragt, ob die Art der Geschichtsschreibung in der Lamprechtschen Schule mit ihren Voraussetzungen der biologischen Gesetzmäßigkeit der Kulturstufenfolge, der historischen Vergleichbarkeit, ihrer Einschränkung der Historie auf ganz bestimmte Phänomene der Geschichte, überhaupt als ernste Forscherarbeit anzusehen sei[4]). Andrerseits ist aber deutlich, daß das, was Lamprecht unter Kulturgeschichte versteht, nicht allzuweit entfernt ist etwa von dem, was E. Troeltsch von einer Metaphysik des Geistes oder „Ge-

---

[1]) Es ist immerhin bemerkenswert, gelegentlich auf ein Urteil zu stoßen, wie dieses: „Daß es selbst bei unsern bedeutendsten Historikern mit der philosophischen Durchbildung nicht durchaus gut bestellt ist, darf wohl ein öffentliches Geheimnis genannt werden“. K. Fischer, Ist eine Philos. d. Gesch. wissenschaftlich erforderlich? Dillenburg 1889. S. 49.

[2]) Zitiert von Rocholl, Phil. d. Gesch. I, S. 106.

[3]) a. a. O. S. 553.

[4]) Vgl. z. B. Goetz, „Geschichte und Kulturgeschichte“ im Archiv für Kulturgsschichte 1910, S. 4 ff.

schichtsphilosophie“ erwartet[1]), über die noch zu reden. Man wird daher von vornherein gegen jede Geschichtsphilosophie mißtrauisch sein, die schon in dem Umfang und der Fragestellung ihrer Probleme Anspruch auf Normativität erhebt. Ob ein Problem von der Geschichtsforschung oder nur von einer Geschichtsphilosophie gelöst werden kann, darüber wird man nur auf Grund einer kritischen Untersuchung der Probleme, die bisher gestellt sind, sich verständigen können. Zugleich wird eine solche Umschreibung und Sichtung der Probleme erkennen lassen, wo die eigentlichen Aufgaben der Geschichtsphilosophie liegen und ob überhaupt und unter welchen Bedingungen diese zur Lösung derjenigen Probleme imstande sein könne, die der Entscheidung des empirischen Forschers entnommen sind.

2.

Th. Lindner beginnt seine Geschichtsphilosophie mit dem Satz: „Die vornehmlichste Frage ist gegenwärtig, ob in der Geschichte eine Gesetzmäßigkeit zu erkennen sei“[2]). Dies ist die notwendigste Ergänzung, die an der genannten Zweiteilung der geschichtsphilosophischen Probleme, die wir bei Bernheim fanden, vorzunehmen ist. Die von R. Lavolee[3]) als dritte Gruppe aufgeführten metaphysischen Grundfragen nehmen eine besondere Stellung ein, weshalb die von Lavolee vorgenommene Nebeinanderstellung von Logik, Moral und Theodike der Geschichte nicht ohne weiteres akzeptiert werden kann. Simmels Dreiteilung der Probleme ist erwähnt. Rocholl versteht unter „Faktoren der Geschichte“ nicht wie Bernheim ihre Produzenten, sondern ihre konstitutiven Elemente. Die Fragen nach dem Zweck, dem Gesetz, der Bewegung, der Entwicklung und dem Plan der Geschichte faßt

[1]) Auch Troeltsch hat Lamprecht und seiner Schule „Verwilderung der wissenschaftlichen Arbeit“ vorgeworfen, vgl. Lamprechts gereizte Erwiderung im Lit. Zentralblatt 1909, 45; dazu Goetz a. a. O.

[2]) a. a. O. S. 1.

[3]) La morale dans l'histoire 1892; dazu Bernheim a. a. O. S. 372.

er unter dem Titel „Arbeit der Geschichte“ zusammen. Die von ihm in der dritten Abteilung seines positiven Teils erörterten Probleme: Naturvölker und Völkermumien, Völkerbewegung und Völkerparoxismus, Schwingungen im Völkerleben, Massenarbeit und Heroentum, Weltregierung und Ertrag der Geschichte (Frage des Fortschritts) decken sich, was ihren Stoff und ihren Geltungsbereich anbetrifft, etwa mit den von Lindner besprochenen Fragen: Beharrung, Veränderung, Ursprung und Bewegung der Ideen, Masse, Individuen, Völker und Nationen, Lebensbetätigungen, Gesetzmäßigkeit des geschichtlichen Verlaufs, Ursachen und Weise der Entwickelung. Hinneberg in seiner Arbeit „Die philosophischen Grundlagen der Geschichtswissenschaft“ [1]) erörtert vor allem das Verhältnis der individuellen Freiheit zur Abhängigkeit und spitzt das Ganze auf die Frage nach historischen Gesetzen zu. Das Verhältnis von geschichtlicher Notwendigkeit und menschlicher Freiheit hatte auch L. Herrmann in seiner Geschichtsphilosophie besprochen [2]). Nach Karl Fischer [3]) ist es Sache der Geschichtsphilosophie, durch Verbindung der Ergebnisse der Geschichtsforschung mit der vergleichenden Psychologie, Biologie und Pädagogik die innern Zusammenhänge der Geschichte aufzusuchen, zu begründen und nach Wertgesichtspunkten zu ordnen. Das wunderbare von Eucken bevorwortete Buch Steffensens „Zur Philos. d. Gesch.“ [4]) sieht in der Geschichtsphilosophie „Verständnis der Geschichte“; sie fragt daher vor allem nach dem Erkenntnisorgan, nach dem Werden, nach den Widersprüchen, nach der Möglichkeit (dem „*οὐκ ἄνευ*“), nach dem Ziel der (Geschichte [5]).

Abgesehen von dem allgemein wissenschaftlichen psychologischen Voraussetzungen der Forschung“ bei Simmel und

---

[1]) v. Sybels histor. Zeitschrift Bd. 27. 1889, S. 18 ff.

[2]) Philos. d. Geschichte Lpz. 1870 S. 16 ff.

[3]) in der S. 10 genannten Schrift (Dillenburger Gymn.-Programm).

[4]) „Zur Philos. d. Gesch.“ Basel 1894.

[5]) Noch andere Aufgaben unsrer Disziplin sind noch weiterhin zu besprechen, bsd. im letzten Teil unsrer Arbeit.

andern Fragen der historischen Methodologie lassen sich die Probleme etwa auf drei Fragen zurückführen: Woher stammt die geschichtliche Bewegung? wie verläuft sie? was ist ihr Zweck, Wert oder) Ziel? — Diese drei Probleme sollen im Folgenden zunächt umschrieben werden, ehe von der Möglichkeit einer Auflösung gesprochen werden kann. Wir bebeginnen aus später zutage tretenden Gründen mit den Fragen, die der geschichtliche Verlauf uns aufdrängt. —

Als allgemein zugestanden darf angesehn werden, daß Geschichte (das Geschehene oder Geschehende) Bewegung ist. Der Träger der geschichtlichen Bewegung schreitet einen gewissen Raum einnehmend durch die Zeit. Wer ist der Träger? Es ist das sich bewegende Material der Geschichte. Herrscht nun auch über den Umfang dieses Materials Streit, so ist doch das jedenfalls kaum zu bezweifeln: nennt man die Geschichte der Zukunft auch Kulturgeschichte, so muß sie gleichwohl, soll sie wirklich Universalgeschichte sein, auch irgendwie ein sich bewegendes Äußeres umfassen [1]). Um die Beziehungen des Geistigen zu den Bedingungen und Einwirkungen der äußern Natur kommt man nicht herum. Ob man daher die früher ausnahmslos im Vordergrund stehende Staatengeschichte als festes Gerippe oder nur als Ausdrucksform geheimnisvoller Ideen, die über dem Ganzen schweben, nimmt, entbehrt werden kann sie niemals, wenn es sich wirklich um Geschichte der Menschheit handelt. Zwar kennt man seit Jacob Burkhardt, W. H. Riehl, Viktor Hehn eine selbständige Kulturgeschichte, aber die unlösliche Verbindung zwischen Staatsgeschichte und allgemeiner Kultur haben Schäfer [2]) und v. Below [3]) überzeugend dargetan. Aber nicht der Staat allein ist Träger der Ideen. Im deutschen Mittelalter kann man zweifelhaft sein, ob nicht die Kirche als äußere Institution ein die Staaten einschließendes Äußere ist, ohne daß man ihr deshalb aus rein methodischen Gründen

---

[1]) Vgl. Goetz a. a. S. 12 f.; Kaftan, Zeitschr. f. Th. u. Kirche 1896 S. 392. Wir kommen hierauf zurück.

[2]) „Geschichte und Kulturgeschichte" 1891.

[3]) in den Gött. Gel. Anz. 1892 S. 287 ff.

ein besonderes Gebiet einräumen müßte, wie K. Fischer wollte [1]). Auch andere Gruppen können Träger der Ideen sein, nichtchristliche religiöse Gemeinschaften, internationale Vereinigungen zu Zwecken des Handels, der Wissenschaft, der Industrie, Volksheere, politische Parteien. So zweifellos aber diese Gruppen nicht ohne die sie konstituierenden Personen bestehen können, ebenso sicher ist, daß die Bewegung der von ihnen getragenen Gedanken nicht historisch erforscht und dargestellt werden kann ohne Untersuchung und Aufzeigung der Bewegungen ihrer Träger.

Daß wir bisher, wenn wir von Geschichte geredet haben, nur Menschengeschichte meinten und damit im Recht waren, darüber entscheidet einfach der Sprachgebrauch. So illusorisch nun eine Einschränkung der Universalgeschichte auf die Bewegung der Ideen sein würde, ebenso würde es auch eine Selbsttäuschung sein, wenn man die Menschengeschichte von der Geschichte des gesamten Kosmos gänzlich isolieren zu können meinte. Hat man die Behauptung der materialistischen Geschichtsschreibung, die Menschengeschichte in die Naturgeschichte aufgehen lassen zu können, auch als Irrtum zurückgewiesen, man muß doch immer im Auge behalten, nicht nur daß die Einwirkungen der geographischen, astronomischen und klimatischen Verhältnisse die Geschichte mitbestimmen, sondern auch, daß es eine keineswegs allgemein zugestandene Voraussetzung ist, daß mit dem Menschen in den Kosmos etwas schlechthin Neues eingetreten sei, wodurch jene scharfe Isolierung gerechtfertigt werde. Immerhin ist die Auffindung der Grenze nach rückwärts für die Historie nicht unmöglich, wenngleich man wahrscheinlich im Ernstfall mit der Naturwissenschaft würde paktieren müssen.

Soviel kann also bereits gesagt werden, über den Umfang ihres Materials, auch über die Abgrenzung ihres Materials gegen das andrer Erfahrungswissenschaften und die Beziehungen zu ihnen kann die Historik selbst entscheiden. Dazu bedarf es nicht der Geschichtsphilosophie. Sie geht dann an ihre eigentliche Aufgabe, die Bewegung ihres Ma-

---

[1]) a. a. O. S. 24.

terials zu erforschen und darzustellen. Sie muß den Stoff räumlich und zeitlich gruppieren, muß Einschnitte machen. Sie muß das tun gewiß, um überhaupt an den Stoff heranzukommen. Es ruht aber im Hintergrunde neben diesem rein praktischen Interesse noch ein ästhetisches: die Geschichte in die Form eines Systems zu bringen. Ist das der empirischen Historie grundsätzlich unmöglich? — Es ist doch wohl untunlich, hier die Einmaligkeit und darum Einzigartigkeit der Menschengeschichte entgegenzuhalten. Wie trefflich läßt sich ein in seiner Art nur einmal vorhandener Saurier als ein System von Organen, als Produkt von organisierenden Kräften begreifen, sodaß man jedes einzelne Teilchen des Körpers in seinem Verhältnis zum Ganzen bestimmen kann. Wohl aber zeigt dies Beispiel, daß gegenwärtig wenigstens der Geschichte ein anderes zur Systematisierung fehlt, die zeitliche Begrenzung. Die Umgrenzung gehört ja notwendig zur Erforschung eines Systems. Über die Möglichkeit der Festsetzung eines Anfangs ist gesprochen, und grundsätzlich angesehen läßt sich die Möglichkeit nicht leugnen, auch eine zeitliche Begrenzung in der Zukunft mit einiger Sicherheit vorauszusehen. Die Astronomie könnte ausrechnen, daß unser ganzes Planetensystem mitsamt seiner Sonne in der Weißglut anderer, stärkerer Sonnen, auf die wir in der Tat zueilen, dann und dann zu Gas werden müsse. Nun könnte zwar schon die hypothetische Feststellung des Endes die empirische Historik in methodologische Nöte bringen. Viel wichtiger ist aber, daß das Stück Geschichte von jetzt an bis zum Ende noch unbekannt ist. Wollte also die Historik ihr Objekt wirklich zum System machen, so müßte sie ein ganz deutlich umgrenztes Stück Zukunft imvoraus berechnen. Hier ist die Stelle, wo wir unabweislich auf die Frage der historischen Gesetzmäßigkeit gestoßen werden. Von allen praktischen Schwierigkeiten abgesehen steht die Sache doch so: sollen Vorausberechnungen stattfinden, so muß die Gesetzmäßigkeit nicht nur vorausgesetzt, sondern auch nachgewiesen werden. Und umgekehrt: Die Probe auf jede konstatierte Gesetzmäßigkeit ist die Berechenbarkeit der Zukunft. Diese Zumutung kann der Historik nicht ungeheuerlich erscheinen,

wenn man an die Voraussetzungen der Statistik erinnert.

Man[1]) hat hier eingewendet, die Berechenbarkeit der Geschichtsbewegung sei selbst für konsequent materialistische Betrachtungsweise darum ausgeschlossen, weil alle Wirkung nicht nur vom Wirkenden, sondern auch von der Reaktion des Betroffenen abhänge. „Und diese Mitwirkung des zu Bewegenden für die Art der Wirkung und des Erfolgs ist desto größer, je zusammengesetzter das zu bewegende Element ist. Ein zusammengesetztes System von Elementen wird also je nach Art und Mannigfaltigkeit dieser Elemente mehr oder weniger auf empfangene Anstöße und Eindrücke reagieren oder für die Erfolge mitbestimmend auftreten" (Rocholl II, 58). Mit andern Worten: die komplizierte Zusammensetzung des Trägers der geschichtlichen Bewegung verhindert die Berechenbarkeit. Man kann nur erwidern: hic Rhodus, hic salta! Verhindert sie die Berechenbarkeit, so verhindert sie auch die Konstatierung der Gesetzmäßigkeit. Verzichtet man auf das eine, so muß man's auch auf das andere. Gesetzmäßigkeit und Berechenbarkeit sind Korrelate. Wohlgemerkt, es handelt sich um die Frage nach der Gesetzmäßigkeit, nach dem Gesetz der Geschichte, nicht nach historischen Einzelgesetzen. Also ein einheitliches, allumfassendes Gesetz der geschichtlichen Bewegung aufzufinden, ist für die empirische Historik kaum möglich wegen der Kompliziertheit des sich Bewegenden. Unmöglich geradezu ist es aber noch aus einem anderen Grunde. Man glaubt der Gesetzmäßigkeit mehr auf die Spur zu kommen, wenn man, wie erwähnt, die Geschichte möglichst ganz auf die Geistesgeschichte, auf die Bewegung der Ideen beschränkt. Aber man erinnere sich etwa an die Wirkung des Erdbebens in Lissabon von 1755 auf das geistige Leben Europas. An der Weise, wie hier die herrschende Weltanschauung, die bis dahin an der optimistischen Theodizee Leibnizens orientiert war, durch ein elementares Naturereignis in ganz neue Bahnen hineingebogen wurde, wird deutlich, daß das Gesetz der geschichtlichen Bewegung, wenn es

[1]) z. B. Lotze, Rocholl. Bernheim.

wirklich vorausgesetzt werden darf, nicht durch die Historik, wenn sie rein immanent arbeitet, also sich auf ihr Objekt beschränkt, gewonnen werden kann. Es würde dazu der Zusammenschau des empirisch gewonnenen historischen Verlaufs mit den anderweitig erworbenen Kenntnissen der auf solchen Gebieten herrschenden Gesetzmäßigkeit notwendig sein, von deren Ereignissen und Bewegungen die Menschengeschichte mitbestimmt wird. Darin liegt das Recht des pathetischen Satzes Lindners: „Die Geschichte kennt kein Muß, als das von physischen oder natürlichen Gewalten verursachte“ (Geschichtsphilosophie[2] S. 217). Allerdings, der empirischen Historik bleibt nichts übrig, als große Stücke der geschichtlichen Bewegung, vielleicht diejenigen, die allgemein als die wichtigsten angesehen werden, als Ergebnis des Zufalls anzusehen, wie es Lindner in strengem Sinne befürwortet (a. a. O. S. 172ff.). In der Geschichte eine durchgängige Gesetzmäßigkeit zu suchen oder anzunehmen, vermag nur eine Weltanschauung, der sich die Geschichtsbetrachtung nur als ein notwendiges Glied einfügt, die aber auch der übrigen tellurischen und kosmischen Gesetzmäßigkeiten mächtig ist. Die Frage nach dem Gesetz der geschichtlichen Bewegung gehört in die Geschichtsphilosophie. Rocholl identifiziert sie mit der Frage nach dem Plan der Geschichte (Phil. d. Gesch. II, S. 52); wir können sagen, sie fällt zusammen mit der, ob die Geschichte ein System sei. So ist der philosophische Charakter dieses Problems deutlich genug. —

Je mehr die Frage nach dem Gesetz der Geschichte zurückgetreten ist — doch wohl zum guten Teil aus den von uns genannten Gründen, der Kompliziertheit des Materials und der Unmöglichkeit seiner Isolierung — desto stärker versucht man, historische Einzelgesetze aus dem konkreten Stoff der Geschichte herauszulösen. Hat doch Lamprecht geradezu die Behauptung aufgestellt, daß durch Aufstellung eigener historischer Gesetze die Geschichte überhaupt erst zum Range einer Wissenschaft erhoben werden könne und durch seinen Nachweis der „Kulturzeitalter“ tatsächlich dazu

erhoben worden sei[1]). Gerade diese Behauptung hat nicht zum wenigsten den Streit um seine Geschichtsauffassung so erbittert gemacht[2]). Was sind aber historische Gesetze? Was sind Gesetze überhaupt? — An der Definition Rümelins „das Gesetz ist . . . der Ausdruck für die elementare, konstante, in allen einzelnen Fällen als Grundform erkennbare Wirkungsweise von Kräften“[3]) hat Hinneberg schon mit Recht getadelt, daß sie anstelle des zu definierenden Begriffs als neue Unbekannte den Begriff der Kraft einschiebe. Kraft, sagt Hinneberg (a. a. O. S. 41, Anm. 1) ist nicht Existenzform, sondern nur Denkform. Und dem entspricht es, wenn er erkenntniskritisch feststellt: „Gesetze sind Urteile, welche nur einseitige Tendenzen der Dinge ausdrücken, nie das wirkliche Verhalten derselben im konkreten Fall“. Gesetze sind Urteile. Wie alle Urteile über Tatsachen nur präsumtive Gültigkeit haben, so auch die aufzustellenden Gesetze. Jene nur präsumtive Gültigkeit wird damit begründet, daß wir alle Erkenntnisse, also auch die über psychische Erscheinungen, aus der Erfahrung haben. Darum kommen keinem Gesetz die — von Kant übrigens als Charakteristika jeden Gesetzes geforderten — Merkmale der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit zu (S. 49). Wenn Hinneberg darum nach Ad. Wagner[4]) definiert: das Gesetz ist der kürzeste Ausdruck „für das konstante Abhängigkeitsverhältnis der Erscheinung als Wirkung von andern Erscheinungen als Ursachen“, so fügt er ebenfalls nach Wagner hinzu, „daß mit dem Gebrauch des Wortes Gesetz ein sehr verschiedener Grad unsrer Erkenntnis der Kausalverhälnisse der Erscheinung verbunden sein kann“. Die Ausdrücke Gesetz und Gesetzmäßigkeit seien

---

[1]) Vgl. vor allem seinen Aufsatz „Was ist Kulturgeschichte? Beitrag zu einer empirischen Historik“, Deutsche Zeitschr. für Geschichtswissenschaft N. F. 1896/97 S. 75 ff. und „Die kulturhistorische Methode“ 1900.

[2]) Vgl. Kuhnert „Der Streit um die geschichtswissenschaftl. Theorieen Karl Lamprechts“ (Erl. Diss.). Gütersloh 1906 S. 25 ff.

[3]) Reden und Aufsätze I, 5.

[4]) Artikel „Statistik“ in Blunschlis Staatswörterbuch X, 458.

„relative, flüssige", hätten, wie gesagt, nur präsumtive Gültigkeit. Daß gleichwohl die Tendenz, Gesetzmäßigkeiten aufzufinden und diese in stufenweisem Fortschreiten unter immer höhere Gesetze zu bringen, von den Geisteswissenschaften niemals aufgegeben werden dürfe, sei in der von aller Wissenschaft vorauszusetzenden Notwendigkeit des Kausalitätszusammenhangs begründet. Die Unverbrüchlichkeit des Kausalzusammenhangs ist das tragende Fundament aller einzelnen Gesetze. Freilich die menschliche Willensfreiheit macht Not. — Indessen zeigen die Untersuchungen von Rappoport (a. a. O. S. 31 ff.) über den spezifischen Charakter der historischen Gesetzmäßigkeit und die Bedeutung des Individuums in der Geschichte, daß das Problem der Willensfreiheit nicht notwendig auch die Aufstellung historischer Gesetze problematisch macht. Er mißt nur den historischen Gesetzen darum keine „metaphysische absolute Notwendigkeit" bei, „sondern eine solche, die wir mit Leibniz eine ‚moralische Notwendigkeit' nennen können" [1]). Und ein Hinweis auf die Moralstatistik genügt, um wegen der Willensfreiheit nicht jedes historische Gesetz unmöglich erscheinen zu lassen, die Relativität aller Gesetzmäßigkeit nach Hinneberg vorausgesetzt.

Die zweite, erkenntniskritische Einschränkung Hinnebergs — Gesetze sind Urteile — liegt auf den Definitionen Simmels zugrunde. „Gesetz eines Geschehens überhaupt wird man . . . als einen Satz definieren können, dem gemäß der Eintritt gewisser Tatsachen unbedingt — d. h. jederzeit und überall — den Eintritt gewisser andrer zur Folge hat". Und wegen der komplizierten Zusammensetzung aller historischen Ereignisse wird das dann so modifiziert: Gesetz ist „die Erkenntnis der Richtung und des Quantums derjenigen Kraft . . ., die bei einer gegebenen Kombination zweier Weltelemente frei wird und deren sichtbare Wirkung von den gleich- oder andersgerichten Kräften abhängig ist, mit denen

[1]) a. a. S. 58. Darin liegt doch wohl eine sehr starke Modifizierung des Leibnizischen Begriffs! Verwunderlich ist auch, daß Rappoport die Verpflichtung ganz ignoriert, nun auch seinem Begriff historisher Gesetzlichkeit die Merkmale der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit zu vindizieren, die er von ihm S. 31 verlangt hatte! —

sie sich an der gleichen Substanz begegnet“ (a. a. O. S. 34f.). Nach Simmel ist es nun keineswegs das Ideal, die Geschichte zur Gesetzeswissenschaft zu machen, „da uns auch die absolute Vollendung der Gesetzeswissenschaft für sich allein nicht zum geringsten Wissen um dasjenige verhelfen würde, was denn nun wirklich in der Welt geschieht oder geschehen ist“. (S. 43). Spezielle historische Gesetze sind aber auch ausgeschlossen, denn das „äußere historische Geschehen bildet keine Reihe, in der die eine Erscheinung als hervorbringende Ursache der nächsten angesehen werden könnte; sondern diese geht aus der Weiterentwicklung physischer Ursachen hervor, die auch schon die erstere erzeugten“ (S. 53). Gleichwohl ist es sehr nützlich, historische Gesetze aufzusuchen, wenn sie nichts weiter bedeuten sollen als eine Antizipation der exakten Erkenntnis, die der eigentliche Zweck der Historik sein müsse. Historische Gestze sind heuristische Maxime (S. 66), die aufzustellen Sache der Geschichtsphilosophie ist. Objekt der Historik ist das Konkrete, nur einmal Wirkliche. — So bemerkenswert dieses Urteil gegenüber jener entgegengesetzten Forderung Lamprechts ist, so wenig wird man Simmel beistimmen können, wenn man nicht seine Auffassung der Philosophie überhaupt teilt. Philosophie ist nach ihm eine vorläufige Wissenschaft, deren allgemeinere Begriffe und Normen uns solange zur Orientierung über die Erscheinungen dienen, bis die Analyse derselben uns zu der Erkenntnis ihrer realen Elemente und zur exakten Einsicht in die unter diesen wirksamen Kräfte verhilft. „Die philosophische Reflexion hat die Rolle des Täufers: sie gibt Ahnungen und Umrisse, die ein anderer erfüllt“ (S. 63). Ein Gesetz freilich gilt nach Simmel unverbrüchlich und liegt jeder Forschung zugrunde, das der durchgängigen Kausalität. Ja, er kennt auch Naturgesetze, deren Tatsächlichkeit zu den undeterminierten Voraussetzungen gehört (S. 41 Anm. 1). Und das historische Geschehen auf die allgemeinsten Gesetzte zurückzuführen, welche die Beziehungen der „einfachsten und letzten Elemente der Geschichte“ regeln, das ist Aufgabe der Historik. Die „vorläufigen“ sogenannten historischen Gesetze, welche die Geschichtsphilosophie bietet, sind nur stufenweis dem Ideal der

Historik näherkommende, es vorbereitende Vorarbeiten, Hilfsmittel. —

Lindners Auffassung vom Kausalitätsprinzip ist skeptischer. Er definiert zunächst nach Sigwart „Gleiche Ursachen haben unter gleichen Verhältnissen gleiche Wirkungen“ [1]). Wenn das Prinzip, heißt es dann, für die Natur richtig ist, so muß es auch im menschlichen Leben, als einem Teil der Natur, zutreffen. Und doch kann der Historiker nichts damit anfangen, da es in der Geschichte nie gleiche Ursachen und gleiche Verhältnisse, also auch nie gleiche Wirkungen gibt (S. 176). „Das Kausalitätsprinzip ist demnach keine unmittelbare Handhabe, die geschichtliche Entwicklung im einzelnen zu erkennen und auszulegen. Es lehrt nur die Aufeinanderfolge der Dinge, die als selbstverständlich gelten kann; es prägt den Satz ein, den kein Historiker bestreiten wird, daß jeder historische Vorgang seine Ursachen hat und sie demnach zu suchen sind . . . ferner . . . daß also die Entwicklung eine ununterbrochene ist, aber ihre Weise vermögen wir mit seiner Hilfe nicht festzustellen, keine Gesetze der Entwicklung zu entdecken“. Und so kommt denn auch der erkenntniskritisch wichtige Satz: „Die Kausalität der Vorgänge ist erst durch das Denken herzustellen“ (S. 177).

Hinneberg und Rappoport wie Simmel und Lindner haben also die Anerkennung der Unverbrüchlichkeit des Kausalgesetzes gemeinsam. Fragt man aber nach speziellen historischen Gesetzen, so herrscht über ihre Möglichkeit zwar Meinungsverschiedenheit; die Kantischen Merkmale der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit wagt ihnen aber keiner von ihnen zuzusprechen. Lindner bestreitet ihre Möglichkeit überhaupt, und auch für Simmel sind sie nur Regulative der Forschung, in Wirklichkeit nicht vorhanden. Rappoport hält sie für möglich und weist sie der Geschichtsphilosophie zu. Indessen die sechs von ihm festgestellten Gesetze über die Bedeutung des Individuums in der Geschichte bringt er selbst auf dies Resultat: „Das individuelle Eingreifen in den

[1]) Vergl. Sigwart, Logik, 2. Aufl. II, S. 159 f. Wundt, Logik I, S. 583 ff.

geschichtlichen Prozeß zerstört nicht dessen Gesetzmäßigkeit. Vielmehr unterliegt der individuelle Einfluß bestimmten Gesetzen, von denen wir die wichtigsten aufzustellen und zu begründen versuchten“ (S. 59). Diese Gesetze geben also keine Formeln, die zum Ausdruck bringen, wie gewisse historische Reihen so und so verlaufen müssen, sondern sie handeln nur von den Beziehungen, die erfahrungsgemäß zwischen einzelnen Faktoren des geschichtlichen Prozesses tatsächlich bestehen. Der eine dieser Faktoren, die von Rappoport axiomatisch vorangestellte durchgängige Gesetzmäßigkeit des geschichtlichen Verlaufs gehört zwar, wie gezeigt (oben S. 12 ff.), in die Geschichtsphilosophie. Der Nachweis aber der Gesetzmäßigkeit individueller Aktivitäten ist zunächst Sache der Psychologie und der Sozialpsychologie. Sofern er aber aus konkreten Fällen der Geschichte empirisch erbracht werden soll, gehört er in das Gebiet der Geschichtsforschung, nicht der Geschichtsphilosophie. Und dies muß nachdrücklich hervorgehoben werden. Gibt es überhaupt keine speziellen historischen Gesetze, nun gut, so können sie auch nicht von der Geschichtsphilosophie verlangt werden. Sind sie aber vorhanden, dann müssen sie bei der Darstellung des konkreten geschichtlichen Verlaufs, den zu geben die Historik schuldig ist, heraustreten. Sache der Geschichtsphilosophie könnte es dann nur sein, die Beziehungen zwischen den einzelnen Gesetzen aufzusuchen, sie miteinander zu vermitteln, soweit möglich aufeinander zurückzuführen, sie mit anderen Worten in ein System zu bringen. Und das würde mit der schon angegebenen Aufgabe der Geschichtsphilosophie zusammenfallen, die Frage der Gesetzmäßigkeit der Geschichte überhaupt zu diskutieren. Diese wird nur nach dem Ausgeführten dahin näher zu bestimmen sein, daß auch die Beziehungen zwischen der Gesetzmäßigkeit und dem Kausalitätsprinzip zu untersuchen sind. —

Es mag verwunderlich erscheinen, daß wir das von Rappoport behandelte Problem des Verhältnisses von Individuum und Gruppe kurzerhand aus der Geschichtsphilosophie hinausverweisen. Es hängt mit den Fragen nach dem Verhältnis zusammen, das zwischen individueller Freiheit und geschichtlicher Notwendigkeit oder auch dem, das zwischen

Eminenz und Masse besteht. Wer hat diese Fragen zu beantworten? — Droysen führt in seiner Historik folgenden Satz eines Philosophen an: „Wenn man alles, was ein einzelner Mensch ist und hat und leistet, A nennt, so besteht dies A aus a + x, indem a alles umfaßt, was er durch äußere Umstände von seinem Land, Volk, Zeitalter usw. hat und das verschwindend kleine x sein eigenes Zutun, das Werk seines freien Willens ist.“ [1]) Hinneberg nun dehnt diese Gleichung A = a + x auf die Gesamtgeschichte aus und bezeichnet also mit „A die Taten der gesamten Geschichte oder die einer Zeit, eines Volkes und mit a demnach die durch äußere Gründe verursachten, mit x die durch Willensfreiheit erzeugten Taten der gesamten Geschichte, jener Zeit oder jenes Volkes“ (a. a. O. S. 32 ff.). Das a nun ist selbstverständlich nach Hinneberg das eine Objekt der Historik. Sie hat aber auch die Aufgabe, das x immer mehr einzuschränken, d. h. soviel irgend möglich das x zu verringern und die ihm abgezogenen Bestandteile zum a hinzuzuaddieren, „dieses x immer mehr auf seine wahren, dem Walten der Verursachung gegenüber . . . bescheidenen Grenzen zu verweisen.“ Die historische Arbeit wird das x immer verschwindender werden lassen, darin besteht ihr wissenschaftlicher Fortschritt. Und doch wird ein unbekannter Rest, ein x immer bleiben, das ist das Eigenleben der „konstitutiven Naturen der Menschheit.“ Nun wird dies Letzte ja vielfach bestritten, wir kommen darauf zurück. Wir wollen uns Hinneberg nur insofern anschließen, als er die Frage nach der Unableitbarkeit gewisser historischer Größen zunächst der Historik selbst zuweist. Es bedarf keines Beweises, daß jede Geschichtsphilosophie an solchen unableitbaren Größen das stärkste Interesse haben muß. Aber über ihre Tatsächlichkeit kann nur der Historiker entscheiden. In konkreten Fällen steht da freilich oft Behauptung gegen Behauptung. Der eine Historiker gibt ein unlösbares Rätsel zu, ein anderer unternimmt seine restlose Aufklärung. Der Geschichtsphilosoph wird sich dann aus allgemeinen Erwägungen

[1]) Droysen, Grundriß der Hystorik S. 60.

wie in Verfolgung der beiderseits beigebrachten Argumente für das eine oder andere entscheiden können und müssen. Er kann aber solche Unableitbarkeiten nicht aus aprioristischen Grundsätzen konstruieren, geradesowenig freilich wie der Historiker ihre Unmöglichkeit voraussetzen darf. Die Entscheidung liegt in den empirischen Aufnahmen des Historikers. Damit ist also die Behandlung der Frage durch den Geschichtsphilosophen nicht ausgeschlossen; sie hängt ja aufs engste mit der Frage der Gesetzmäßigkeit zusammen. Es tritt hier nur zutage, daß der Geschichtsphilosoph die Arbeit des Historikers schon voraussetzt, dessen Resultate er als Objekt seiner eigenen Tätigkeit übernehmen muß.

Ganz ähnlich steht es mit der Lehre vom Zufall. Wir halten uns an eine Definition Lindners, der, wie es scheint, von allen Geschichtsphilosophen am meisten dazu neigt, historischen Tatsachen das Prädikat der Zufälligkeit beizulegen. „Man versteht unter Zufall ein Geschehen, das nicht notwendig in dieser Weise und zu dieser Zeit eintreten mußte, sondern anders ausfallen oder ganz unterbleiben konnte, oder bezeichnet als Zufall das räumliche und zeitliche Zusammentreffen zweier Tatsachen, von denen jede an sich ursächlich bedingt ist, die aber nicht notwendig miteinander verbunden sind.“ (Geschichtsphilosophie [2] S. 162). Diese Definition Lindners soll wohl auf zwei Probleme hinweisen, deren erstes von den Bedingungen der Tatsächlichkeit eines einzelnen Ereignisses, das zweite dagegen von den Bedingungen des Zusammentreffens zweier Ereignisse handelt. Was den ersten Punkt betrifft, so wird zwar jeder Historiker zugeben, daß es Geschehnisse gebe, deren notwendige Bedingungen wir nicht kennen und die uns vielleicht überhaupt nicht zugänglich sind. Der Verteidiger des Zufalls aber leugnet bei manchen Geschehnissen eine Notwendigkeit in den Bedingungen schlechtweg. Dieselben Bedingungen hätten auch andere Geschehnisse oder doch eine andere Weise des Geschehens hervorrufen können. Insofern diese Annahme den Bankerott des Kausalprinzips bedeuten würde, gehört nun allerdings die grundsätzliche Entscheidung in die Geschichtsphilosophie, weil die Gültigkeit des Kausalgesetzes mit der Frage der Gesetz-

mäßigkeit der Geschichte eng zusammenhängt (vgl. ob. S. 19). Sofern es sich aber um den konkreten Fall handelt, wird es ganz entsprechend der Arbeitsteilung bei den ‚Unableitbarkeiten' Sache des Historikers sein, solchen Geschehnissen an die Wurzel zu graben, deren Zufälligkeit die Verfechter des Zufalls behaupten und die Bedingungen auf das Maß der ihnen innewohnenden Notwendigkeit zu untersuchen. Gelangt er tatsächlich zu einer Bedingung, die das zur notwendigen Hervorrufung einer Konsequenz nötige Maß von Notwendigkeit nicht hat, so muß der Geschichtsphilosoph ihm erklären, wieso sie dennoch die tatsächliche Folge gehabt hat und nicht eine andre. Der Verfechter des Zufalls wird sagen: es war Zufall; das wäre erkenntnistheoretischer Atomismus. Der Verfechter eines monistischen Kausalprinzips wird die Notwendigkeit postulativ behaupten, wiewohl sie empirisch nicht nachweisbar ist; das wäre erkenntnistheoretischer Dogmatismus. Wieder ein anderer könnte zwar den Mangel einer der Bedingung immanenten Notwendigkeit zugeben, die Tatsächlichkeit der Konsequenz aber aus einer der Bedingung heterogenen, etwa supranaturalen Notwendigkeit oder Gesetzlichkeit ableiten; das wäre erkenntnistheoretischer Dualismus. — Was aber das zweite von Lindners Definition berührte Problem betrifft, so handelt es sich dabei doch wohl nur um eine Angelegenheit der Terminologie. Bezeichnet man die Tatsache des Zusammentreffens als die Resultante, die beiden zusammentreffenden Bedingungsreihen als die Komponenten, so folgt die Zufälligkeit der Resultante entweder aus dem Mangel an immanenter Notwendigkeit einer der beiden Komponenten oder beider; dann handelt es sich um dasselbe Problem wie vorhin. Oder aber man legt der Resultante das Prädikat der Zufälligkeit bei, trotzdem man sie als notwendige Konsequenz der komponenten Bedingungen nachweisen kann. Dann ist der Ausdruck falsch — eine Tatsache, die das notwendige Produkt zweier Faktoren ist, kann man nicht zufällig nennen — und daher wissenschaftlich nicht zu rechtfertigen. — Die Frage des Zufalls ist also eine einheitliche und sie fällt mit der von der Geschichtsphilosophie zu behandelnden nach der Gesetzmäßigkeit der Geschichte zusammen.

Es ist nun vor allem noch ein Problem, dessen Lösung der Verlauf der Geschichtsphilosophie auflegt, das des Fortschritts. Es dürfte auf das engste zusammenhängen mit der Frage nach der geschichtlichen Entwicklung. Der Begriff der Entwicklung ist zwar zuerst in der Naturwissenschaft fruchtbar gemacht, dann aber auch auf die Geschichtswissenschaft übertragen.[1]) Entwicklung bedeutet nach dem gegenwärtigen Sprachgebrauch zunächst eine bestimmte Gesetzmäßigkeit, insofern man sie auf der Unverbrüchlichkeit des Kausalzusammenhangs beruhen läßt. Insofern kehrt auch hier die bisher als Grundproblem der Geschichtsphilosophie erkannte Frage nach der historischen Gesetzmäßigkeit wieder Es ist aber nicht zu bezweifeln, daß dem Begriff Entwicklung noch ein andres Moment innewohnt, das ihn vor allem von dem Begriff der gesetzmäßigen Bewegung unterscheidet, das des Fortschritts. Entwicklung ist Bewegung vom Niederen zum Höheren, also Fortschritt. Legt man dem Begriff des Fortschritts noch das Prädikat der Gesetzmäßigkeit bei, so hat man den der Entwicklung. Entwicklung ist, ganz allgemein gesprochen, gesetzmäßiger Fortschritt. Ein Fortschritt kann auch konstatiert werden, ohne daß der früheren der zu vergleichenden Situationen eine gesetzliche Notwendigkeit innewohnt, die Tatsache des Forttschritts hervorzurufen. Da man also den Begriff des Fortschritts durch das Prädikat der Gesetzmäßigkeit einengen muß, um zum Begriff Entwicklung zu gelangen, so stellt Fortschritt den weitern, Entwicklung den engern Begriff dar. Das Problem der Entwicklung läßt sich also erst dann diskutieren, wenn die Fragen nach der Gesetzmäßigkeit und dem Fortschritt bereits beantwortet sind.

Weiterhin ist nun aber deutlich, daß Fortschritt immer ein Ziel, jedenfalls die Richtung auf ein Ziel voraussetzt. Das Maß der Annäherung der geschichtlichen Bewegung an das Ziel bildet den Maßstab des Fortschritts. Wie das Ziel

---

[1]) Eine treffliche Kritik am Entwicklungsbegriff H. Spencers, durch den und im Anschluß an den vor allem dieser Begriff seinen Siegeslauf durch die Wissenschaften angetreten hat, bringt der schon genannte N. Mikhailovsky in der Schrift „Qu'est-ce que le progrès“ 1897.

zu bestimmen, ob überhaupt ein Ziel vorhanden, ja ob auch nur diese teleologische Betrachtungsweise irgend einen Sinn hat und wie diese dann mit dem andern Grundgedanken der Geschichtsphilosophie, dem der Gesetzmäßigkeit, zu kombinieren sei, das sind Fragen, deren Beantwortung eine Hauptaufgabe unsrer Untersuchung sein muß. Andrerseits tritt hier zutage, daß die problematische Behandlung der geschichtlichen Bewegung unter dem Gesichtspunkt des Fortschritts unmittelbar auf die Frage nach dem Ziel der geschichtlichen Bewegung führt, die wir oben als das dritte Problem der Geschichtsphilosophie vorwegnehmend bezeichneten (vgl. S. 10). Inwiefern hiermit die Fragen nach Zwecken und Werten in der Geschichte unlöslich verbunden sind, wird im weitern Verlauf eine spezielle Untersuchung der teleologischen Betrachtungsweise lehren.

Die erste der oben (S. 10) genannten Hauptfragen: Woher stammt die geschichtliche Bewegung? wird gewiß die sein, die sich dem naiven Betrachter der Geschichte am unmittelbarsten aufdrängt. Wir müssen aber auch wieder die Frage aufwerfen, ob nicht die Historik selbst die Frage nach dem Realgrund des historischen Geschehens beantworten könne. Zunächst ist zu antworten, daß die Lösung dieses Problems schon eine Beantwortung der Frage nach der historischen Gesetzmäßigkeit, vor allem nach der Gültigkeit des Kausalprinzips voraussetzt, die wir oben der Geschichtsphilosophie zuweisen mußten. Wäre die Undurchbrechbarkeit eines einreihigen Kausalnexus erwiesen, so könnte der Historiker alsdann die kausale Reihe hinaufverfolgen bis zum ersten Anfang der Geschichte. Allein wenn wirklich der Kausalnexus undurchbrechbar ist, so müßte weiterhin für den ersten Anfang der Geschichte, die wir oben als Menschengeschichte bezeichneten, eine noch weiter zurückliegende Ursache gesucht werden, die einen Punkt im kosmischen Gesamtgeschehen bezeichnete, der außerhalb der Menschengeschichte liegt und also nicht mehr Objekt des Historikers sein kann. Dann bliebe nichts übrig, als die Frage nach dem Realgrund oder der ersten Ursache der Geschichte wiederum in die Geschichtsphilosophie zu übernehmen, der man dann freilich das

Recht einräumen muß, mit ihrer Betrachtung über das spezifisch Menschengeschichtliche hinauszugreifen. — Im andern Falle aber, wenn sich die Undurchbrechbarkeit des Kausalnexus nicht erweisen ließe, wäre der Historiker erst recht außerstande, die Frage nach dem Woher der geschichtlichen Bewegung zu beantworten. Denn ist die kausale Reihe des geschichtlichen Prozesses durchbrochen, dann handelt es sich entweder um „frei wirkende Impulse“ (W. v. Humboldt), die den Historiker in einen Pluralismus der Ursachen geschichtlicher Bewegung stürzen müßten; oder aber es müßte nach einer transzendenten Gesetzmäßigkeit der Durchbrüche gesucht werden, die aber als transzendente nicht mehr Objekt des Historikers sein könnte. Und selbst wenn es sich im letzten Fall um eine empirisch feststellbare Gesetzmäßigkeit handelte, so hätte der Historiker alsdann zwei heterogene Gesetzlichkeiten — außer dieser ja noch die durchbrochene Reihe des ersten Kausalnexus — die er wohl empirisch konstatieren, aber nicht auf empirischem Wege auf eine einheitliche Formel bringen könnte. Die Frage nach dem Motiv der Geschichte gehört also in die Geschichtsphilosophie, und es ist deutlich geworden, wie sehr sie mit der nach der Gesetzlichkeit und dem Kausalzusammenhang verbunden ist.

Wir können an dieser Stelle endlich versuchen, der eigentlichen Aufgabe der Geschichtsphilosophie näher auf die Spur zu kommen. Simmel erörtert als drittes Problem der Geschichtsphilosophie die Frage nach dem Sinn der Geschichte. Er scheidet diese dritte Frage streng von seinem zweiten Problem, der Frage nach den historischen Gesetzen. Wir stimmen ihm insofern bei, als wir die Frage nach speziell historischen Gesetzen aus der Geschichtsphilosophie hinaus an die Historik verwiesen, während darüber ja kein Streit herrschen kann, daß die Frage nach dem Sinn der Geschichte nicht von der Historik sondern nur von der Geschichtsphilosophie diskutiert werden kann. Insofern aber Simmel die Frage nach den historischen Gesetzen mit der Frage der historischen Gesetzmäßigkeit verquickt, müssen wir ebenso stark die Differenz betonen. Die Frage nach dem Sinn der Geschichte ist für uns auf das engste mit der nach ihrer

Gesetzmäßigkeit verbunden. In der scharfen Trennung dieser Fragen bei Simmel liegt es begründet, daß Simmel denen beistimmt, die in der Geschichtsphilosophie, die den Sinn der Geschichte sucht, dann nur eine „leere Tautologie" sehen, wenn sie damit die Geschichte „erklären" wolle [1]). Leider hat Simmel versäumt zu sagen, was er denn unter „erklären" verstehe. Wir hoffen nirgends auf Widerspruch zu stoßen, wenn wir vorläufig allgemein etwa so definieren: Ein Objekt ist dann erklärt, wenn seine Tatsächlichkeit als Notwendigkeit begriffen ist. Die Frage nach geschichtlichen Notwendigkeiten gehört aber aufs engste mit der nach der geschichtlichen Gesetzmäßigkeit, vor allem nach der Gültigkeit des Kausalprinzips und speziell die Frage nach der Notwendigkeit der Geschichte mit der nach ihrem Ursprung oder ihrem ersten Motiv zusammen. Andrerseits ist Simmel darin beizustimmen, daß er die Fragen nach Zwecken und Werten in der Geschichte, vor allem nach dem Zweck der Geschichte der Frage nach dem Sinn der Geschichte subsumiert. Schließt aber so die Frage nach dem Sinn der Geschichte die Fragen nach der Ursache, der Gesetzmäßigkeit und dem Zweck der Geschichte ein, so kann man in ihrer Beantwortung wohl die Hauptaufgabe der Geschichtsphilosophie sehen. Wir verstehen die Geschichte, wenn wir ihren Sinn kennen, darum dürfen wir gewiß auch wieder an Steffensen erinnern, der Geschichtsphilosophie mit dem „Verständnis der Geschichte" gleichsetzt [2]). Er umschreibt denn auch gelegentlich die Aufgabe so: „In der Philosophie der Geschichte ist wahres Werden, Entstehen, Vergehen, Verwandlung zu ergründen und zu verstehen, d. h. Werden in seinem Verhältnis zu einem ewigen Grund und Ziel, einem Endzweck und erster Ursache." (S. 261 f.) Ursache und Zweck der historischen Bewegung erscheinen hier als die Hauptprobleme; wir zeigten, daß sie von der Frage nach dem Sinn der Geschichte einbegriffen werden.

[1]) Vgl. Simmel a. a. O. S. 100.

[2]) „Zur Philos. d. Gesch." S. 32; vgl. auch z. B. S. 127; St. identifiziert freilich z. B. S. 277 Philos. d. Gesch. auch mit Metaphysik der Geschichte, was auch der ganzen Anlage des Werkes entspricht. Wir können hier über diese Identifikation noch nicht entscheiden.

Muß aber nach den aufgezeigten Zusammenhängen der Probleme der Anspruch „erklären“ zu wollen als eine conditio sine qua non der Beantwortung der Frage nach dem Sinn gelten, dann wird man es zunächst unerträglich finden, diese Beantwortung von der Auffindung zweier Prinzipien — Ursache und Zweck — abhängig zu machen. Gegenwärtig wird man am ehesten dazu neigen, die Geschichte durch den Nachweis ihrer Ursachen vollständig erklärt zu sehen. Das wäre kausaler oder gar mechanistischer Monismus. Wir werden aber zeigen, daß grundsätzlich angesehen, auch ein finaler oder teleologischer Monismus durch einseitige Ableitung aus dem andern Prinzip (Zweck) denselben Dienst leisten könnte. Die Frage greift freilich über die Menschengeschichte als Objekt hinaus. Diese monistischen Ableitungsversuche der Geschichte bilden nur einen Spezialfall monistischer Welterklärungsversuche. Hierin vor allem, aber auch darin, daß diesen monistischen Kosmologieen ein eigentümlicher erkenntnistheoretischer Monismus zugrunde liegt, ist der allgemeinere Charakter der folgenden Untersuchung begründet. Sie hat, ehe im dritten Teil wieder grundsätzlich auf die Geschichte exemplifiziert werden kann, vor allem erkenntnistheoretisch die Stellung der beiden Erklärungsprinzipien zueinander klarzulegen. Im dritten Teil wird alsdann auch das dritte Problem der Geschichtsphilosophie, die historische Gesetzmäßigkeit wieder zu den Fragen nach der Ursache und dem Zweck der Geschichte in Beziehung gesetzt werden können.

II. Die erkenntnistheoretischen Grundsätze der Erklärung. Ursache und Zweck.

1.

Ist der moderne Monismus auch zunächst als Erklärung des objektiven Weltbestandes aus Einem Prinzip gemeint, er schließt doch notwendigerweise, wie gesagt, auch eine subjektiv-psychologische Behauptung, eine bestimmte monistische Erkenntnistheorie ein. Denn er setzt schweigend voraus, daß dem Denker, wenn ihm an irgendeinem Punkt seiner Arbeit die unbedingte Einheit des Universums, also die Notwendigkeit der Ableitung aus Einem Prinzip, aufgegangen ist, auch in keiner andern Situation seiner Erkenntnisarbeit irgend etwas begegnen könne, das mit dem Einheitsgedanken unverträglich wäre. Erst dann wird er von Sicherheit in der Erkenntnis des Universalprinzips reden, wenn er es unter allen ihm möglichen Gesichtspunkten als brauchbar und einleuchtend erprobt hat. Begegnet also die Behauptung eines kosmologischen Monismus, dann kann man sicher sein, daß ein Monismus in der Erkenntnistheorie zugrunde liegt. —

Der Kausalmonist setzt mit seinem Denken an einem beliebigen Punkt des Universums ein und zeigt, daß das hier vorliegende und phänomenologisch beschreibbare Moment, mag man es nach Raum oder Zeit irgend zu bestimmen suchen, mit einer dem unmittelbar vorhergehenden Moment innewohnenden Notwendigkeit aus diesem hervorgegangen sei. Diese Notwendigkeit mit der jedes Moment des Universums aus dem unmittelbar vorhergehenden restlos abgeleitet werden muß, heißt Ursache. Das ganze empirisch überschaubare zeit-räumliche Sein bildet so eine einzige konsequente Reihe

von Notwendigkeiten oder Ursachen, die man um der innern Konsequenz willen vorwärts und rückwärts beliebig verlängern kann. Und wäre ein einziges Moment des Weltalls wirklich in all seinen Beziehungen ganz überschaubar, so wäre es nur eine Rechenaufgabe, auch solche Momente des Universums auf das genauste zu berechnen, die sich um zeitlicher oder räumlicher Entfernung willen der Empirie entziehen. — Diese kausale Reihe versagt freilich am interessantesten Punkt ihres Verlaufs: am Anfang, d. h. da, wo der naive Aristoteles noch das primum movens, die prima causa efficiens hinsetzen konnte. Hier, sagt der moderne Monist, kann man sich nicht aufhalten, eine prima causa gibt es nicht. Die kausale Reihe hat weder Anfangs- noch Schlußpunkt, sie ist unendlich. Und diese Erkenntnis ist für uns ebensowenig schmerzlich als die andere ebenso folgerichtige, daß auch Raum und Zeit von uns unbegrenzt gedacht werden müssen. —

So endigt diese kausalmonistische Denkweise trotz des erkenntnistheoretischen Optimismus, mit dem sie das empirische Nacheinander als — kausal-mechanisch — notwendiges Nacheinander ansieht, doch schließlich bei einer erkenntnistheoretischen Kapitulation. Allein jener Optimismus und diese Kapitulation verhindern nicht, daß sich dieser Monismus um der innern Konsequenz willen, die er aus dem Weltverlauf herauslesen zu können glaubt, sehr empfiehlt. Überschreitet er doch mit der Einführung des Zeichens ∞ keineswegs die unerbittliche mathematische Methode. Und da keine Erkenntnistheorie uns aus dem Dilemma befreien kann, entweder die Kategorien Zeit, Raum, Ursache anzuwenden oder auf ein Weltverstehen überhaupt zu verzichten, so könnte man in der Tat die kausalmonistische Reihe als ersten Schritt zum Weltverstehen begrüßen. Indessen wollte man auch am zweiten Schritt teilnehmen, nämlich in der sukzessiven Vorwärtsbewegung der Reihe Auswirkung eines das Ganze erklärenden Prinzips sehen — wiewohl ja bei der geleugneten Existenz eines Anfangs von einem principium im strengen Sinne nicht geredet werden kann — so ist das ganze Gebäude doch auf das schwerste gefährdet wegen des schwankenden Fundaments, jener eingangs erwähnten schweigenden Voraus-

setzung von der unbedingten Einheitlichkeit unseres Denkens, der monistischen Erkenntnistheorie. Diese könnte zwar durch denselben Optimismus geschützt sein wie die Betrachtung des Kausalitätsbegriffs als einer außer dem Denken befindlichen Realität. Sie ist es in der Tat nicht. Denn während jene Verwendung des Kausalitätsbegriffs notwendig ist zum Weltverstehen überhaupt, soll die monistische Erkenntnistheorie nur die an sich rühmliche Konsequenz jener Reihe stützen, die doch aber eben erst zu beweisen ist.

Ist die hier behauptete Einheitlichkeit des Denkens aber nicht doch annehmbar etwa als Hypothese, die ins beste Licht rückt dadurch, daß sie ein so konsequentes System des Geschehens befürworten kann, wie es der kausale Monismus bietet? Mit andern Worten: bildet nicht der kosmologische Monismus die stärkste Empfehlung für die monistische Erkenntnistheorie, wenn jener durch diese ermöglicht wird? Wir lassen die Frage hier offen.

Dieser kausale Monismus mit den Behauptungen der Einheitlichkeit unseres Denkens, des kausal-mechanischen Zusammenhangs des Universums und schließlich der Unendlichkeit nach allen zeitlichen und räumlichen Dimensionen gilt gegenwärtig vielfach als unerbittlich notwendige Voraussetzung der exakten Forschung in den empirischen Wissenschaften. Die Stellung des Geistigen zur Materie kann von ihm verschieden gedeutet werden. Gegenüber dem antiquierten Materialismus bevorzugt man heute die Theorien, die kein Materielles kennen wollen, das nicht von Seelischem begleitet wäre. Der Kausalmonist hat die Wahl, entweder eine Zeit anzunehmen, wo es noch kein Geistiges gab, oder aber eine Zeit, wo das Geistige nur latent war, ohne irgendwo als Selbstbewußtsein zum Durchbruch gekommen zu sein. Immer aber muß es sein Bestreben sein, im steten Fortschritt der Forschung auch endlich den Punkt ausrechnen zu können, wo der erste Funke eines irgendwie gearteten Bewußtseins mit einer dem unmittelbar vorhergehenden Momente innewohnenden Notwendigkeit aus der durch den bisherigen kausalen Zusammenhang geschaffenen Situation heraussprang. Denn das muß jedenfalls eine unerbittliche Forderung des ernsten

Monismus sein, daß die große welthistorische Kausalreihe nie und nirgend durchbrochen werde, auch nicht durch ein Geistiges. Und soll nicht schon die Existenz des Geistigen an sich die Reihe brechen, so ist allerdings eine von beiden Theorien über seine Stellung zur Materie notwendig, die materialistische oder die parallelistische. Wollte jene das Seelische aus dem Materiellen kausal-mechanisch ableiten, so behaupten die führenden Psychologen der Gegenwart, wie angedeutet, einen psychophysischen Parallelismus: Materielles und Geistiges, insbesondere Gehirn und Seele sind zwei Seiten derselben Sache, „sind ein und dasselbe Reale, nur dieses eine Mal so, wie es unmittelbar von sich selber weiß und für sich ist, das andere Mal so, wie es sich andern gleichwertigen Realen darstellt, wenn es von diesen erleidet, was wir gesehen werden oder getastet werden nennen“ (Ebbinghaus). Über die Brauchbarkeit dieser Theorie ist nicht nötig zu streiten. Jeder Akt des Weltgeschehens, wie er in der oben beschriebenen Weise als notwendig aus einem vorhergehenden abgeleitet werden muß und weiter neue Akte mit Notwendigkeit veranlaßt, ist ein Bewegungsphänomen, das einen psychophysischen Träger zum Substrat hat. Hier gelangt die körperliche, dort die geistige Seite in unsern Gesichtskreis, zuweilen auch beide. Und die Akte, bei denen sich das letzte sicher nachweisen läßt, machen den Rückschluß möglich, daß jedem Akt, den wir nur als geistigen konstatieren, auch ein körperlicher entspreche und umgekehrt. — Zugegeben, daß nichts Empirisches dieser Theorie widerspricht, so hat der Kausalmonist keine Durchbrechung des mechanischen Zusammenhangs vonseiten des Geistigen zu befürchten, und es bleibt alsdann nur wieder die einzige notwendige Voraussetzung die Hypothese von der unbedingten Einheitlichkeit des Denkens, also die monistische Erkenntnistheorie. — Um den mechanischen Monismus noch einmal auf eine kurze Formel zu bringen: alles Weltsein und Weltgeschehen steht in einem einzigen, schlechterdings durch nichts durchbrochenen Kausalzusammenhang und zwar so, daß jedes Stückchen Wirklichkeit in jedem Moment wegen des früheren da ist. Jedes Frühere ist so beschaffen, daß es das Spätere hervorrufen muß.

Jedes Spätere existiert und hat seine bestimmte Beschaffenheit, weil ein Früheres so und so beschaffen war. —

Ein konsequent kausalistischer Monismus begegnet selten, er ist fast immer mit der finalistischen Denkweise irgendwie vermischt. Auch diese betrachten wir nun in ihrer konsequentesten Gestalt, als finalen oder teleologischen Monismus. Auch für diese finale Betrachtung ist alles Weltsein und Weltgeschehen ein einziger durch keine Lücke durchbrochener Zusammenhang. Nimmt man wie oben den Terminus Prinzip nicht allzu genau, so haben beide Denkwesen also die Bemühung gemeinsam, das Universum aus Einem Prinzip abzuleiten. Aber im Unterschied vom Kausalmonismus ist hier jedes Stückchen Wirklichkeit in jedem Moment nicht wegen des unmittelbar vorhergehenden sondern um eines folgenden willen da. Das Frühere wird durch ein Späteres hervorgerufen und so oder so gestaltet. Das Frühere ist, damit ein Späteres werde. Damit aber ein Ziel oder Zweck erreicht werde, ist die Abfolge einer ganz bestimmten Reihe von Ereignissen, von Bewegungen einzelner Weltteilchen nötig. Und damit diese Teilchen so sein konnten, daß sie zur Erreichung jenes ersten Zwecks verwendet werden konnten, waren sie selbst der Zweck weiter zurückliegender Reihen von Geschehnissen und Veränderungen. Jenes zuerst genannte Ziel aber ist auch nur verständlich als notwendige Voraussetzung eines weiterhin zu erreichenden Zwecks. So erhalten wir hier schließlich eine finale Hauptreihe, die durch Verwirklichung unendlich vieler Einzelzwecke an der Erlangung eines schließlichen Endzieles tätig ist. Dieses ist dem finalen Monismus jedoch so wenig zugänglich wie dem kausalen die erste Ursache. Nannten wir Ursache die Notwendigkeit, mit der jedes Moment des Universums aus dem unmittelbar vorhergehenden restlos abgeleitet werden muß, so bezeichnet Zweck die Notwendigkeit, jedes Moment des Universums aus einem Folgenden abzuleiten. Reden wir bei einem Weltteilchen von seiner Ursache, so meinen wir ein Früheres, mit seinem Zweck dagegen meinen wir ein Späteres.

Auch dieser finale Monismus setzt mit erkenntnistheoretischem Optimismus die unbedingte Einheitlichkeit des

Denkens voraus. Auch er hat dieselben Schwierigkeiten zu überwinden bei der Einordnung des Geistigen in die finale Hauptreihe. — Auch der finale Monismus kommt kaum in konsequenter Gestalt vor, aber doch dominiert diese teleologische Denkweise vielfach, besonders in den Identitätsphilosophien von Spinoza an. Gerade hier fällt dann die naive Behauptung auf, daß das Geistige der Zweck des Universums sei oder jedenfalls in der Zweckreihe des Universums eine spätere Stelle einnehme als das Materielle. Noch einseitiger ist dieser Finalismus bei monistischen Vertretern etwa des Kantischen Moralismus, der den letzten Zweck der Welt nun gar in einer einzelnen Richtung des Geisteslebens findet, in der sittlichen Betätigung. Immerhin liegt in dieser Bevorzugung des Geistigen ja keine Durchbrechung der teleologischen Denkweise. Wir betonen aber, daß sich auch die parallelistische Theorie vortrefflich mit dem Finalismus verträgt. Das Materielle hat das Seelische nicht zum Zweck, sondern ist immer und ewig von ihm begleitet. Jeder Zweck wird erreicht durch einen seelisch-materiellen Akt, an jedem zu erreichenden Ziel nimmt Seelisches wie Körperliches teil, jedes Mittel wird in derselben Doppelseitigkeit herangezogen.

Aber mag man nun im Geistigen den Zweck des Materiellen sehen oder beide Hand in Hand demselben Ziel zustreben lassen, jedenfalls muß auch der finale Monismus die Undurchbrechbarkeit der finalen Hauptreihe behaupten, wenn er Monismus in strengem Sinn sein will. Widersprüche 1. nichts Empirisches und wäre 2. jene Grundvoraussetzung von der unbedingten Einheitlichkeit unseres Denkens erwiesen, so hätte er allerdings Einheitlichkeit des Prinzips, das durch immer größeres Näherherankommen des Forschens an das schließliche Ziel der Weltentwicklung in steigendem Maße zum Erklärungsprinzip werden könnte.

Wir haben oben (S. 22 ff.) vom Begriff der Evolution oder Entwicklung gesprochen. Er bezeichnet, wie dort gezeigt, eine geschichtliche Bewegung vom Niederen zum Höheren. Dann liegt es allerdings nahe, ihn für die finale Betrachtungsweise zu reservieren, die mit ihrer Behauptung, das Universum existiere nur zur Realisierung eines Endzwecks, die

Annahme einschließt, daß der Zweck gegenüber den Mitteln das Höhere sei. Dies ist ja notwendig, wenn man sagt, daß gewisse Momente um späterer willen da seien: die letztern müssen wertvoller sein als die ersten. Allein, da der Endzweck nicht bekannt ist, so ist von einer Einzelexistenz innerhalb des Universums an sich keineswegs zu sagen, wie sie sich bewegen müsse, um ihm näher zu kommen, ob es etwa ein Fortschritt sei, daß die Materie dem Organischen, das Organische dem bewußten Geistesleben zum Erblühen verhelfe. Ob hierin ein Fortschritt zum Endzweck liege, ja ob es überhaupt einen Fortschritt gebe, das läßt sich nur durch ideale Deutung des bekannten empirischen Verlaufs wahrscheinlich machen. Denn aus der uns bekannten Weltbewegung könnte man allerdings eine Tendenz auf irgendein Ziel herauslesen. Man müßte dann etwa die früheste uns bekannte Situation mit der spätesten vergleichen und zu konstatieren versuchen, dies und das sei an Einzelzwecken erreicht. Unter Umständen könnte dabei eine Grundtendenz aller Einzelzwecke auf einen gemeinsamen Zweck heraustreten, sodaß es möglich wäre, eine Kurve zu zeichnen, welche ein Stück der finalen Grundreihe in ihrem Verlauf abbildet. Freilich würde man bei der Kleinheit der überschaubaren Linie mit sehr bedeutenden Ungenauigkeiten rechnen müssen.

Da sich aber auch der kausale Monismus die Möglichkeit nicht wird nehmen lassen, das Empirische ideal zu deuten, so könnte auch er vielleicht in gewissem Sinne von Evolution reden. Denn auch er kann eine Kurve zeichnen, die freilich von der zuletzt bekannten Situation ausgeht und bis zu der frühest bekannten rückwärts verfolgt wird. Auch er kann dann konstatieren, daß aus Kleinem Großes geworden ist, wie sich aus Einfachem ein Kompliziertes „entwickelt“ hat usw. [1]) Da er aber einen Fortschritt im strengen Sinn nicht kennt, weil ja Fortschritt, wie oben (S. 23 f). gezeigt, ein Ziel, jedenfalls die Richtung auf ein Ziel voraussetzt, nach dem

[1]) So ist nach Spencer Evolution Differentiation, d. h. Übergang des Homogenen zur Heterogenität usw. vgl. Essays I, 1858 S. 1. ff „Progress, its law and cause.“

Ziel eines Weltaktes zu fragen aber nicht Sache des Kausalmonisten ist, so kann er auch den Begriff der Evolution nicht im vollen Sinn aufrecht erhalten. Er kann wohl mit einem gewissen Fatalismus konstatieren: so oder so muß es im weitern Verlauf der entdeckten kausalen Kurve kommen. Unter irgendwelchen Einzelgesichtspunkten kann er auch ein Steigen oder Fallen der Bewegung, eine Bewegung zum Höheren feststellen. Unter einen einheitlichen Gesichtspunkt, der sich mit seinem grundsätzlichen Kausalismus decken könnte, kann er das Ganze aber nicht bringen, weil ihm der Begriff des mit der Bewegungshauptreihe von selbst gegebenen Zwecks oder Ziels fehlt. Darum muß der Ausdruck Entwicklung im Sinne von „Fortschritt" in einer mechanistichen Weltanschauung als Inkonsequenz angesehen werden, so bei Darwin, und gewiß auch bei H. Spencer[1]). Daher denn auch z. B. die Selektionstheorie als seltsames Gemisch von mechanistischer und teleologischer Betrachtungsweise gelten muß. Sein gutes Recht aber hat der Evolutionsbegriff im Munde vorwiegend teleologischer Denker, wie bei Krause und Trendelenburg oder etwa in der neuerdings das französische Denken erregenden Philosophie H. Bergsons[2]).

So teilt denn der finale Monismus grundsätzlich angesehen den Hauptvorteil des kausalen, daß er das Universum aus einem einzigen Prinzip abzuleiten sich erbietet, und er fügt einen neuen hinzu dadurch, daß er jedem Einzelteilchen, jedem Moment, jedem Akt eine Bedeutung beilegt, d. h. eine verständige Beziehung auf einen Zweck. Er teilt aber den Grundmangel, daß er auf der unbewiesenen Behauptung von der unbedingten Einheitlichkeit unseres Denkens aufgebaut ist. Die Notwendigkeit also, über Ursache und Zweck erkenntnis-

---

[1]) Vgl. oben S. 23 Anm. 1; dazu H. Siebeck, Religionsphilosophie 1893 S. 409; vor allem die treffliche Analyse dieser Begriffe bei Grotenfelt, die Wertschätzung in der Geschichte, 1903, S. 95 ff. über Spencer S. 115 ff. Am nächsten kommen wir mit unsrer eigenen Fassung Rickert, Grenzen der naturwissenschaftl. Begriffsbildung S. 437 ff.

[2]) Bergson, Introduction à la métaphysique 1903 und Le paralogisme psycho-physiologique 1904, beide in der Revue de métaph.

theoretisch zu handeln, wird noch mehr ins Licht treten, wenn wir nun endlich der Weise gedenken, wie man dem drohenden Dualismus, d. h. der erzwungenen Annahme zweier entgegengesetzter Prinzipien zum Weltverstehen, bereits vorzubeugen gesucht hat. —

2.

Indem Aristoteles die vier Prinzipien Stoff, Form, Ursache, Zweck auf zwei, Stoff und Form zurückführte und weiterhin den reinen Stoff nur als Grenzbegriff festhielt, dem keine empirische Realität zukommt, gelangte auch er bereits zu einem Monismus, und zwar zu einem teleologischen. Denn jedes Stückchen Welt befindet sich in ständigem Vormarsch zur Aktualisierung seines Wesens, der Form. Jede Bewegung ist zu verstehen als Durchsetzung des in der Form liegenden Zwecks. Die Form schließt den Zweck ein, sie ist Entelechie. So wirkt nur das am Ende einer Bewegung Liegende, es zieht nach vorn. *Ἡ δὲ φύσις τέλος καὶ οὗ ἕνεκα. ὧν γὰρ συνεχοῦς τῆς κινήσεως οὔσης ἔστι τι τέλος τῆς κινήσεως, τοῦτο ἔσχατον καὶ τὸ οὗ ἕνεκα*[1]). Redet also Aristoteles von Ursachen, so kann es sich nur um causae finales handeln. Er sieht den sich aktualisierenden Endzweck als das Wirkende und mit Plato also auch als das begrifflich Frühere an.

Auch moderne Vitalisten (z. B. Hans Driesch, Reinke, Camillo Schneider), welche für das Anorganische an der mechanistischen Erklärung festhalten, haben für die organischen Individuen den Aristotelischen Begriff der Entelechie wieder aufgenommen. Nach ihnen ist der Philosoph zur Anwendung beider Begriffe, Zweck und Ursache, allerdings berechtigt, er hat aber eine Trennung ihrer Geltungsbereiche vorzunehmen und zwar nach dem Objekt. Beim Anorganischen fragt er nur: woher; beim Organischen außerdem noch: wozu. Im ersten wirken causae efficientes, im zweiten causae finales. Ob diese Lösung annehmbar ist, kann hier zunächst weder bestritten noch bewiesen werden.

Eine Teilung nach dem Objekt hat in gewissem Sinn

[1]) Aristot. Physik 194 a, 28; vgl. Eucken, Geistige Strömungen [3] 1904 S. 131. Der Einfachheit halber bezeichnen wir im Folgenden causae efficientes einfach mit Ursache, causae finales mit Zweck.

auch Leibniz vorgenommen. Die gesamte materielle Welt ist beherrscht von mechanistischer Notwendigkeit. Freilich ist diese Notwendigkeit nur eine moralische, d. h. Gott hat sie ihrem auch denkbaren Gegenteil um ihrer Zweckmäßigkeit willen vorgezogen, sie beruht auf dem principium rationis sufficientis, nicht wie die metaphysische Notwendigkeit auf dem principium contradictionis. Aber Leibniz identifiziert nun keineswegs wie Aristoteles die Ursache mit dem Zweck. Auch er scheidet nach dem Objekt; das Naturreich muß in allen einzelnen Teilen aus mechanischen Ursachen abgeleitet werden, der ganze Mechanismus aber wird unter dem Gesichtspunkt des Zwecks in Gang gebracht. Diese Lösung kann nur den befriedigen, der die optimistische Gotteslehre bei Leibniz teilt. Sieht man von ihr ab, so bleibt nur ein kausalistischer Mechanismus übrig.

Auch für Kant ist eine Einschränkung der Finalbetrachtung auf Einzelobjekte bezeichnend. Vor allem ist freilich zu beachten, daß bei ihm von Monismus nicht geredet werden kann; denn das Geistige als das „Reich der Freiheit“ scheidet ja von vornherein aus, sobald es sich um Aufstellung einer Materielles wie Geistiges gleichmäßig umfassenden Notwendigkeit handelt. Was aber die Naturwelt anbetrifft, so steht von der transzendentalen Analytik her der Satz fest: „Alles Natürliche muß aus mechanischen Gesetzen erklärt werden.“ Nur die Erklärung aus einer mechanischen Ursache ist Erkenntnis. Allein beim Organischen, wo sich die Teile gegenseitig hervorbringen, ihrer Existenz und Gestalt nach durch das Ganze bestimmt sind, muß die mechanische Erklärung haltmachen. Um die Entstehung und den Aufbau eines Lebendigen zu begreifen, muß man vom Ganzen ausgehen, aus dem Ganzen Existenz und Art der Teile ableiten. Beim Anorganischen dagegen geht das Ganze aus den Teilen hervor. So müssen wir zur Erklärung des Organischen voraussetzen, das Ganze sei in irgendeiner Form schon vor den Teilen da, es sei das in den Teilen Wirksame, wiewohl es zeitlich später ist. Wir behaupten das im Organischen wirksame Spätere sei der Zweck der vorhergehenden Teile. Wie reimt sich das zu jenem Grundsatz des Mechanismus? Die Kritik

der teleologischen Urteilskraft sagt: die mechanistische und die teleologische Betrachtungsweise sind vereinbar, wenn man sie nicht als gleichberechtigte Erklärungsprinzipien nebeneinander stellt, sondern nur als subjektive Wegweiser für die Forschung. Zur Erklärung ist, soweit möglich, der mechanistische Kausalismus zu verwenden. Nur wo dieser versagt, greife man zur Teleologie, also bei den Lebewesen. Jedoch nicht in der Meinung, daß eine mechanische Ableitung der Lebewesen unmöglich, sondern nur, daß sie unserer subjektiven Erkenntnis (noch) nicht zugänglich sei.

Kant sieht also die teleologische Erklärung des Organischen als einen Notbehelf an, er rechnet ausdrücklich mit der Möglichkeit, daß auch das Organische nur mechanistisch einmal werde begriffen werden können. Wir müssen es als bedeutendes Verdienst Otto Liebmanns ansehen, daß er diesen Notbehelf Kants als bleibende Notwendigkeit empfunden und nachgewiesen hat. Er nennt[1]) sechs Leistungen des Organischen, „zu denen in der anorganischen Natur jegliche Analogie, jede geringste Spur vollständig fehlt," die also nicht rein mechanisch abgeleitet werden können: 1. Substantialität der Form; 2. Zielstrebigkeit, Entelechie; 3. individuelle und 4. generelle Autoplastik (Palingenesie: Fortpflanzung und Vererbung); 5. kausale und teleologische Korrelation und 6. Autotelie. Hierin hat Liebmann weithin Zustimmung gefunden, auch bei Naturforschern.[2]) Was bedeutet nun diese kaum ernstlich mehr zu bestreitende Ausnahmestellung des Organischen für unsre Frage? Zunächst den Bankerott des einreihigen kosmologischen Monismus. Die von ihm versprochene Erklärung des Universums aus Einem Prinzip, nämlich aus der mechanistisch-kausalen Hauptreihe, versagt bei den Lebewesen. Zur Erklärung der Lebewesen müssen Prinzipien zuhülfe genommen werden, die dem mechanistischen Prinzip heterogen sind. Dieses will alles Spätere aus Früherem ableiten; notwendig ist aber die Ableitung des Früheren aus

[1]) Gedanken und Tatsachen I, S. 239 ff.

[2]) Man vgl. Hans Drisch in Vaihingers Kantstudien XV, 1 (Liebmann-Festschrift) S. 86 ff.

Späterem. Darin liegt keineswegs, daß die teleologische Ableitung der Organismen jeder Gesetzmäßigkeit entnommen ist, vielmehr nur dies, daß das Organische einer anderen Gesetzmäßigkeit unterliegt als das Anorganische.

Vielleicht ließe sich nachweisen, daß auch das Geistige den Kausalmechanismus durchbricht. Wir können an dieser Stelle davon absehen. Man braucht nur auf Boutroux hinzuweisen, um die Inkonsequenz zu zeigen, die in der Beschränkung auf die zwei Gesetzlichkeiten — des Organischen und des Anorganischen — liegen dürfte.[1]) Er weist acht Gruppen von Naturgetzen nach: logische und mathematische, mechanische, physikalische und chemische, biologische, phsychologische und soziologische Gesetze. Jede dieser Gruppen enthält auf die frühere nicht reduzible Bestandteile. Von dieser Auflösung der mechanistischen Grundreihe in mehrere — einerlei wieviele — voneinander unabhängige Gesetzlichkeiten wird natürlich der kausale wie der teleologische Monismus in gleicher Weise getroffen. Uns genügt schon der von Liebmann geführte Nachweis der mechanistisch nicht ableitbaren Teleologie der Organismen.

Wenn man sich weiter daran erinnert, daß Boutroux im Gegensatz zu Kant die Apriorität des Kausalitätsbegriffs bestreitet, und dies mit dem genannten Nachweis Liebmanns vergleicht, so wird eine zweite, noch wichtigere Folgerung aus Liebmanns Behauptungen nahegelegt. Kant hatte nur die mechanistische Ableitung als „Erklärung“ gelten lassen; die Abteilung aus Zwecken, ein Notbehelf, ist nur eine Art der „Beurteilung“, die er mit der Diskursivität unsres Denkens, also einem Manko des Verstandes begründet. Liebmann nun hat gezeigt, daß die Notwendigkeit der teleologischen Ableitung in der zu „beurteilenden“ Sache liegt. Dadurch erhalten wir aber eine von der Kantischen grundsätzlich verschiedene Auffassung des Verhältnisses zwischen mechanistischer und teleologischer Ableitung. Denn mag man nun mit Boutroux die Apriorität des Kausalitätsbegriffs bestreiten und dann

---

[1]) E. Boutroux, Über die Kontingenz der Naturgesetze 4. Aufl. 1902 und Üb. den Begriff des Naturgesetzes (1893) deutsch, Jena 1907.

folgerichtig — das ist ja selbstverständlich — auch die des Zweckbegriffs, oder aber mit Liebmann an der Apriorität des Kausalitätsbegriffes festhalten, dann aber auch an der des Zweckbegriffs, denn die teleologische Ableitung ist genau so sehr oder so wenig im Objekt begründet wie die mechanistische, in jedem Fall rückt die Teleologie aus dem Verhältnis des Bütteldienstes, das ihr von Kant zugeteilt war, in das einer gewissen Gleichberechtigung mit dem mechanischen Kausalismus.

Es ist nicht unnütz zu fragen, waran denn die mangelhafte Bewertung des Zweckbegriffs bei Kant liege. Ohne daß man uns deshalb eine Revision des ganzen Kantischen Systems aufbürden wird, kann man wohl sagen: an einer einseitigen Verbindung des Kausalitätsbegriffs mit der Zeitanschauung und dem Begriff der Regel oder Gesetzmäßigkeit. Wenn Kant in der Analytik der Grundsätze (Ausgabe v. Kehrbach S. 180 ff) die These aufstellt: „Alles was geschieht [anhebt zu sein], setzt etwas voraus, wonach es nach einer Regel folgt," so bedeutet das eine einseitige Einschränkung des Begriffs der Gesetzmäßigkeit im oben bezeichneten Sinn des kausalen Monismus. Könnte nicht der Finalmonist ebenso sagen: Alles was geschieht [eine Reihe einleitet] setzt etwas voraus, dessen notwendige Bedingung es ist, erhält nach einer Regel seine Bestimmtheit durch ein Späteres, das seine Notwendigkeit begründet? Zugegeben, daß der apriorische Begriff der notwendigen Sukzession die Apprehension des Mannigfaltigen erst zur Erfahrung macht, so ist damit noch keineswegs entschieden, wo die Notwendigkeit liegen müsse, in der Vergangenheit oder Zukunft. Nur wenn man Ursache nicht gleich causa efficiens setzt, sondern so allgemein läßt, daß man auch Finalursachen darunter verstehen kann, nur dann kann man Kants Behauptung folgen, daß „nur dadurch, daß wir die Folge der Erscheinungen, mithin alle Veränderung dem Gesetze der Kausalität unterwerfen, selbst Erfahrung, d. i. empirische Erkenntnis von demselben möglich" ist. Dann kann man auch die andere als berechtigt ansehen, wonach nur eine Ableitung aus Ursachen „Erklärung" sei. Daß Kant freilich unter Ursachen nur die causae efficientes versteht, ist ja aus dem ganzen Zusammenhang ersichtlich. Wenn er

hier den Kausalitätsbegriff im weiteren Sinne meinte, dann könnte er doch in der Kritik der Urteilskraft nicht die Teleologie, die Ableitung aus Finalursachen als hiermit im Widerspruch bezeichnen. Will man nun aber entsprechend der hier konstruierten Gegensätzlichkeit die „Ursache" in der Vernunftkritik nur als causa efficiens verstehen, so wäre jener Satz von der Notwendigkeit der Ableitung aus mechanischen Ursachen ein metaphysisches Axiom, das mit dem Fundament der kritischen Philosophie im offenen Widerspruch wäre. Denn es wäre eine dogmatische Vergewaltigung unseres Denkens, das jener Notwendigkeit bei einigen Erscheinungen oder Tatsachen eben ein „Unmöglich!" entgegensetzt. Dieser ganzen Schwierigkeit sucht sich Kant dadurch zu entziehen, daß er, anstatt in der Vernunftkritik den Kausalitätsbegriff ausgesprochenermaßen weit genug zu fassen, um auch die Finalursachen subsummieren zu können, die teleologische Beurteilung nur als vorläufig berechtigt, solange nämlich die mechanistische Erklärung noch nicht durchzuführen ist, und vielleicht nur als ebenso zur Ausfüllung der Mußestunden dienlich hinstellt wie die nach Kant im engen Zusammenhang hiermit stehende Ausübung der ästhetischen Urteilskraft.

Dem gegenüber behaupten wir zunächst unter Berufung auf die oben nach Liebmann aufgezählten mechanistisch schlechterdings nicht zu begründenden Eigenheiten des Organischen, daß es Dinge gibt, die 1. aus mechanischen Ursachen nicht — für unser Denken, wie es nun einmal beschaffen ist — erklärt werden können, 2. nur finalistisch erklärt werden können und also 3. doch wohl auch finalistisch erklärt werden müssen. Und abstrahiert man von den Objekten dieser Denkoperationen, so liefert diese Notwendigkeit der theologischen Erklärung einzelner Phänomene jedenfalls die Berechtigung ihrer Anwendung überhaupt. Wir behaupten damit vorläufig nicht: Berechtigung bei allen Objekten, sondern nur Gleichberechtigung mit andern als rationell anerkannten Ableitungen. Ohne in die Debatte über die Apriorität des Kausalitätsbegriffs einzutreten, wird sich doch soviel nach dem Ausgeführten sagen lassen, daß mitbezug auf die Unabhängigkeit von der Empirie jedenfalls ein bedeutender gradueller Unter-

schied ist zwischen dem Kausalitätsbegriff schlechthin und seinen in den Begriffen causa efficiens und causa finalis liegenden Modifizierungen. Man wird das sofort einsehen, wenn man für Kausalität das Korrelat nimmt: Dependenz. Zur Erklärung einer Erscheinung ist die Beziehung zu andern Erscheinungen unumgänglich nötig aufzusuchen, zu denen sie im Verhältnis der Dependenz steht. Es ist aber nicht nötig, weil einfach nicht immer möglich, als Subjekt a quo dieser Dependenz eine causa efficiens aufzusuchen. Kant hat bei der teleologischen Urteilskraft auf das menschliche Handeln als Analogie hingewiesen, worauf noch einzugehen ist. Man kann es aber auch als Beispiel der Sache selbst nehmen. Wir sehen auf dem Dache eines Hauses eine hohe, gerade Metallstange. Um ihre Existenz und Beschaffenheit zu erklären, suchen wir ihre Dependenz auf. Existenz und Beschaffenheit sind erklärt, wenn wir erfahren, daß ein Schmied sie geformt, zwei Menschen sie auf das Dach getragen, dort aufgerichtet und befestigt haben. Genau so sehr müssen wir aber ihre Existenz und Beschaffenheit als „erklärt" ansehen, wenn die Dependenz auf die causa finalis bezogen wird, nämlich, den Blitz abzulenken. Man halte nicht entgegen, diese causa finalis sei indentisch mit der causa efficiens, insofern diese im letzten Grunde der Entschluß des Eigentümers sei, die Stange zu errichten und dieser Entschluß mit der den Zweck beschließenden Absicht zusammenfalle. Es handelt sich garnicht um den Nachweis zweier verschiedener Notwendigkeiten, die Sein und Art der Erscheinung bestimmen, sondern um den Nachweis einer doppelten Möglichkeit der „Erklärung" durch Anwendung zweier verschiedener Beurteilungsarten (wenn man „Beurteilung" nicht Kantisch einseitig faßt), also um eine doppelte Möglichkeit bei Verdeutlichung der Dependenz. Fällt hier die causa efficiens mit der causa finalis zusammen, nun gut. Der Hinweis auf die Organismen genügt, um zu zeigen, daß das keineswegs immer der Fall sein muß. Um das Zusammenfallen zu konstatieren, mußten wir aber doch zweimal argumentieren: einmal gingen wir von der Existenz aus rückwärts zur Ursache im engern Sinn, das andre Mal vorwärts zum Zweck und fanden, daß

in diesem Fall beides in der Absicht des Menschen zusammenfalle. Uns interessiert gegenwärtig die Verschiedenheit des Weges. Geht man von der Aufgabe aus „zu erklären", so kann man sagen: zur Erklärung ist notwendig der Nachweis der Dependenz, möglich alsdann der Nachweis der Dependenz von einer causa efficiens oder der von einer causa finalis. Beide Nachweise geben eine „Erklärung". So wird deutlich, daß auch „Erklärung" doppelseitig gefaßt werden muß, je nach der Art ihres Zustandekommens.

Die beiden hiernach zu unterscheidenden Arten der Erklärung sind nun zu umschreiben und auf ihre Brauchbarkeit zu untersuchen. Erklärung allgemein ist Nachweis der Dependenz, und zwar erstens der Dependenz von einer causa efficiens. Wir erklären eine Erscheinung durch den Nachweis ihrer in der vorhergehenden Situation liegenden Notwendigkeit. Diese Notwendigkeit ist zu erklären durch den Nachweis ihrer Dependenz von einer noch weiter zurückliegenden Notwendigkeit usw. Die Behauptung dieser Notwendigkeiten ist Anwendung des dazu vorauszusetzenden Begriffs der Naturgesetzlichkeit. Die hier gemeinte Gesetzlichkeit lehrt, daß eine so und so geartete Situation eine Notwendigkeit einschließe, die ausnahmslos ganz bestimmte, spätere Wirkungen hervorbringe. Wenn wir aufgrund dieser Gesetzlichkeit einen Spezialfall dahin auslegen können, daß wir von einer Existenz oder einer Bewegung zeigen, wie sie aufgrund dieses Gesetzes habe so sein oder erfolgen müssen dann sagen wir: wir haben sie erklärt. Inwieweit dann objektiv angesehen die frühere Situation die spätere hervorgebracht habe, entzieht sich, solange man bei der bloßen Phänomenalität stehen bleibt, freilich unsrer Beurteilung. Daraus wird allerdings geschlossen werden müssen, daß wir die Vorstellung der Naturgesetzlichkeit immer aus der phänomenalen Erfahrung haben. Wir sehen einen Blitz. Diese Lichterscheinung ist höchst merkwürdig. Wir konstatieren aber, daß die Situation der Wolken, der Atmosphäre, der Erdoberfläche so beschaffen war, daß sie nach der bekannten Naturgesetzlichkeit — wie es nämlich ausnahmslos bisher beobachtet ist — den elektrischen Ausgleich

bewirken mußte. Damit haben wir den Blitz erklärt, und zwar durch Nachweis seiner Dependenz von einer causa efficiens. Erklären heißt also sagen, warum etwas geradeso sein müsse, wie es ist.

Nun wollen wir nach dieser Definition eine menschliche Handlung erklären. Wir sehen einen Menschen im Regen den Schirm aufspannen. Das muß so sein, damit er nicht naß wird. Wir begreifen so die Tatsache aus ihrer Notwendigkeit. Wendet man hier ein: das Schirmaufspannen sei obwohl zweckmäßig doch nicht notwendig, so ist zu entgegnen, daß diese Notwendigkeit allerdings nicht als ein den Entschluß determinierender Zwang anzusehen ist. Der Entschluß soll überhaupt nicht erklärt werden, vielmehr die schon vollzogene Handlung. Warum war sie so geartet? — Nur durch Berücksichtigung ihres Zwecks, das soll gesagt sein, kann man die Frage beantworten. Das ist Erklärung durch Nachweis der Dependenz von einer causa finalis. Nun sagt Kant, daß es sich in Anwendung dieser finalen Erklärungsweise bei allen andern Erscheinungen als menschlichen Handlungen immer nur um Analogien zu diesen handeln könne. Die finale Erklärung müsse so argumentieren, als ob die zu erklärende Erscheinung von den Absichten einer Intelligenz abhängig sei. — Es handelt sich aber darum, was alles finale oder teleologische Erklärung zu nennen ist, und wo sie überhaupt angewendet werden darf.

Kant selbst unterscheidet scharf in der Kritik der Urteilskraft — der reflektierenden, nicht der bestimmenden, welche mit dem Verstande zusammenfällt — zwischen der Beurteilung nach dem Prinzip der objektiven Zweckmäßigkeit und dem der subjektiven Zweckmäßigkeit. Jene liefert den Begriff der Vollkommenheit, diese den der Schönheit. Da die zweite Art der Zweckmäßigkeit dann vom Objekt ausgesagt wird, wenn sie der Natur unsres Erkenntnisvermögens angemessen ist, so kommt für uns nach dem oben Ausgeführten nur die erste inbetracht, welche dann konstatiert wird, wenn das Objekt mit seinem Wesen oder seiner Bestimmung übereinstimmt. Diese zweite Art zu konstatieren ist Sache der teleologischen Urteilskraft. Da nun Kant, wie gesagt, die

teleologische Betrachtungsweise nur da will Platz greifen lassen, wo die mechanische Erklärung versagt, so wird eine neue Unterscheidung für ihn nötig innerhalb der teleologischen Betrachtungsweise. Es gibt eine äußere, relative Zweckmäßigkeit und eine innere. Jene ist da vorhanden, wo ein Gegenstand seiner Bedeutung für ein anderes gerecht wird, z. B. wenn eine Bodenart für eine bestimmte Pflanze zweckdienlich ist. Sie ist zur Erklärung auszuschalten, weil ihre Existenz und Art mechanistisch erklärt werden können. Die zweite, innere Zweckmäßigkeit, die zum Beispiel in jener Eigenart der Organismen vorliegt, ist allein zum Prinzip der teleologischen Erklärung zuzulassen, weil hier eben die mechanistische Erklärung versagt.

Stellt man nun aber die Frage nach dem Recht der Anwendung zurück, so ergibt sich die andre, ob denn die Erörterung der äußern Zweckmäßigkeit überhaupt teleologische Betrachtung sei oder nicht. Sie ist es. Niemand verhindert tatsächlich, daß Menschen nach einem Zweck der Welt, einem Zweck ihres Lebens fragen. Scheitert die Beantwortung dann an der Unmöglichkeit einen diesen Objekten immanenten Zweck — wie es z. B. bei den Organismen möglich ist — zu entdecken, so bleibt doch die Fragestellung als solche jedenfalls teleologisch. Sie bleibt es auch dann, wenn man nun, um den Vorwurf der Überflüssigkeit abzuwehren, es versucht, unter einem nicht immanenten, also den zu beurteilenden Objekten transzendenten Gesichtspunkt ihnen das Attribut der Zweckmäßigkeit beizulegen. Das Beispiel von der Bodenart zeigt, daß es sich dabei keineswegs um Transzendenz in metaphysischem Sinn zu handeln braucht. Damit ist aber auch über den Machtspruch Kants, soweit möglich mechanistisch erklären zu müssen, also über das Recht der teleologischen Erklärung und ihre Grenzen entschieden. Wir dürfen bei jedem Objekt nach dem Zweck fragen. Das Problem liegt aber da, wo der Zweck zu suchen ist, wenn er nicht als immanent einleuchtet.

Im Anschluß an die zuletzt genannte Unterscheidung Kants empfiehlt es sich (auch aus später noch zu erörternden Gründen), zwischen Zweck und Ziel zu unterscheiden. Es

gibt zwei Grundtypen der Teleologie. Teleologisch bestimmt ist ein Ding 1. durch den Nachweis, daß es die ihm zugrunde liegende Idee, den ihm innewohnenden Zweck erreicht (immanente Teleologie); 2. durch den Nachweis, daß es ein ihm von außen gesetztes Ziel erreicht, von dem seine Beschaffenheit abhängig ist (transzendente Teleologie). Die Zweckbetrachtung im engern Sinn, die immanente, ist allerdings, darin hat Kant Recht, auf gewisse Objekte beschränkt. Aber nicht, weil hier die mechanistische Erklärung versagt, sondern weil sie selbst bei der Mehrzahl der Objekte versagt. Dagegen ist die Beurteilung nach Zielen, die der von Kant als unebenbürtig ausgeschalteten äußern Zweckmäßigkeit entspricht, in ihrer Geltungssphäre unbegrenzt, sie kann auch bei den der immanenten Erklärung fähigen Objekten angewendet werden. Ob oder wie solche den Objekten transzendenten Ziele zu finden sind, ist zunächst gleichgültig. Es handelte sich zunächst nur darum zu konstatieren, daß die Fragestellung der Zielbetrachtung teleologisch ist. Zur Erklärung wird sie freilich nur dann führen, wenn eine Notwendigkeit in den Zielen nachgewiesen wird, die Sein und Sosein der zu erklärenden Objekte bestimmt, was man a priori nicht als unmöglich erweisen kann. Wir kommen hierauf zürück. —

Wie verhält sich nun aber die teleologische Erklärung, wenn man ihr einen solchen Machtbereich einräumt, zur mechanistischen? — Wir erinnern an unsere oben gegebene Besprechung der beiden Arten des Monismus, des mechanistischen (kausalen) und teleologischen (finalen). Jener geht von der Tatsache aus, daß wir für jede Erscheinung eine Ursache (causa efficiens) suchen, dieser von der andern, daß wir überall den Zweck (causa finalis) suchen. Beide nennen sich darum Monismus, weil sie bei der Erfüllung dieses Erklärungsbedürfnisses zu einer einzigen Dependenzreihe kommen und aus der kontinuierlichen Konsequenz ihrer Reihen Einheitlichkeit ihres Prinzips ableiten können. Beide erklären das Universum aus einem Prinzip. Wie aber nun, wenn wir bei dem zu erklärenden Objekt, etwa auch dem Universum als Ganzen, beide Erklärungsweisen anzuwenden ver-

suchen? Wir finden doch tatsächlich — die Frage nach der Anwendungsberechtigung gehört nicht hierher — beide Betrachtungsweisen in unserm Denken vor; ob die eine hier, die andere da versagt, mitunter auch beide: grundsätzlich angesehen, ist es möglich, daß bei demselben Objekt beide Betrachtungsweisen zur Erklärung führen. Daraus ergibt sich zweierlei. Zunächst die Unhaltbarkeit jener von jedem Monismus axiomatisch vorangestellten Behauptung von der unbedingten Einheitlichkeit unsres Dekens. Unser Denken kann einer seiner wichtigsten Aufgaben, die Umwelt in Form der Erklärung zu erfassen, durch zwei Operationen gerecht werden, deren Resultate so auseinanderliegen wie Abend und Morgen. Dem Befehl des Willens: zu erklären, ist es in jedem Moment bereit zu folgen, kann aber sofort zwei gänzlich divergierende Wege einschlagen, um dies Ziel zu erreichen. Und dem Willen fließt so sein Ziel auseinander, es entfernt sich bei weiterer Verfolgung der Wege immer weiter vorwärts und rückwärts. Er erhält schließlich eine Erklärung präsentiert, die der Behauptung analog ist, ein Gegenstand sei zugleich grün und rot. Das bedeutet aber den Zusammenbruch jener monistischen Erkenntnistheorie. — Daraus ergibt sich aber auch zweitens die Unhaltbarkeit jedes kosmologischen Monismus. Denn zu sagen: Diese Erscheinung ist so, weil ein Früheres so und so war, ist genau so ungereimt oder genau so zu rechtfertigen, wie wenn man sagt: sie ist so, damit ein Späteres so und so werde. Damit hätten wir aber zur Erklärung einer Erscheinung immer und immer zwei Prinzipien bereit, ja, auf das Ganze gesehen, wären wir sogar verpflichtet, das Universum aus beiden Prinzipien abzuleiten. Das ist Dualismus. Ein Dualismus von Ursache und Zweck, der erkenntnistheoretisch jedenfalls niemals zu einem Monismus gemacht werden kann. —

Bisheriges Ergebnis. Erklärung ist Nachweis der Dependenz. Die Tatsache, daß bei einigen Erscheinungen der Nachweis der Dependenz von einer mechanischen Ursache nicht erbracht werden kann, zwingt dazu, die teleologische Denkweise der mechanistischen nebenzuordnen. Erkenntnistheoretisch läßt sich zwischen immanenter und tran-

szendenter Teleologie kein Wertunterschied machen. Die Gleichberechtigung der Ableitung aus mechanischen Ursachen und der aus finalen Ursachen liefert einen erkenntnistheoretischen Dualismus von Ursache und Zweck.

3.

Ehe wir die Brauchbarkeit der mechanischen und der teleologischen „Erklärung" für die Geschichtsphilosophie untersuchen und gegeneinander abwägen, müssen wir die teleologische noch einmal für sich betrachten, besonders die beiden Arten der immanenten und transzendenten Teleologie miteinander vergleichen. Zunächst betonen wir noch einmal dies: ob der Begriff der Dependenz apriorisch ist, soll nicht entschieden werden; legen wir aber die Dependenz näher auseinander als Dependenz von mechanischen und finalen Kausalitäten, so ist das zweifellos ein Inbeziehungsetzen des Objekts zum spekulierenden Subjekt, das durch die Struktur unseres Denkens bedingt ist. Denn wir nehmen jene Spezialisierung des Dependenzbegriffes ja vor zur „Erklärung" der Dinge, also zur Stillung eines subjektiven Bedürfnisses.

Wir stehen vor einem Phänomen, es drängt sich uns als real auf. Wir können es aber nicht anders in das Ganze unseres geistigen Lebens einordnen, als daß wir es verstehen, seine Bedeutung im Zusammenhang der ganzen Umwelt begreifen. Soll es nicht ein dunkler Fleck sein auf dem bunten Bilde, das in unsrer Seele durch die Erfahrung entsteht, so muß es einen Sinn für uns bekommen. Ohne Sinn ist es sinnlos, ein Portentum, das uns zum Narren hält. Sollen wir also nicht überhaupt die Augen schließen, um uns vorm Wahnsinn zu bewahren, so müssen wir notwendig voraussetzen, daß jedes Ding einen Sinn habe. Ob es dann freilich einen Weg gibt, aus dieser subjektiven Notwendigkeit zu einer allgemeingültigen, objektiven zu kommen, das kann jetzt nicht entschieden werden. Der Sinn nun, den ein Ding — für uns — hat, ist sein Zweck. Sinnvoll ist zweckvoll. Bei dieser Fassung ist Zweck demnach nichts weiter als das den Dingen von uns beigelegte Motiv, von uns verstanden, begriffen zu werden. Die Dinge haben diesen ihren Zweck erreicht, wenn sie so sind, wie sie nach unserm Verständnis sein müssen.

Nimmt man in dieser Weise den Begriff Zweck als Selbstzweck, so hat man in strengster Fassung das, was wir oben immanente Zweckbetrachtung nannten. Sagen wir also, der Zweck eines Dinges ist der Sinn, den es für uns hat, so heißt das keineswegs: die Bedeutung, die das Ding für uns hat, sofern wir und das Ding derselben empirischen Wirklichkeit angehören, sondern: Der Sinn, den wir dem Dinge aus einer in der Struktur unsres Denkens begründeten Notwendigkeit beilegen müssen. Das ist deutlich, daß die Intensität dieses Zwecksuchens genau in den Maße wachsen muß, als wir aus dem Zustande des bloßen passiven Hinnehmens der Erfahrung herauskommen und in den andern hineinwachsen, die Erfahrung als unsern Besitz zu verwerten. Nicht weniger sicher ist aber, worauf es uns hier vor allem ankommt, daß wir nicht aus unsrer Haut fahren können: ein andrer immanenter Sinn der Dinge als der, den sie für unser Denken haben, ist für uns nicht zugänglich. Das heißt aber nichts andres, als daß es immanente Teleologie im strengsten Sinn nicht gibt. Der immanenteste Zweck eines Dinges — wenn man so sagen könnte — ist der, den wir Selbstzweck nennen. Aber auch er ist durch eine dem Dinge transzendente Realität bestimmt: durch die Struktur des ihn aufsuchenden Denkens.

Diese Beurteilung nach dem „immanentesten" Zweck ist nun keineswegs der gleich, die Kant „innere" Zweckbetrachtung nannte. Er brauchte diese bei den Organismen. Um das Steigen der Säfte in dem Stengel eines Baumblattes, das wirre und doch überaus kunstvolle Geflecht seiner Adern, seine sonderbaren Umrisse zu enträtseln, genügt es nicht, die wirkenden mechanischen, also pyhsikalischen und chemischen Ursachen aufzusuchen. Dieser Gestaltung und innern Bewegung ist erst dann ein Sinn abzugewinnen, der alles „erklärt", wenn man aus dem Sosein des Blattes eine Aufgabe abliest für das Ganze des Baumes. Es muß mitwirken, damit der Baum seine schließliche Form erreicht, an der jedes organische Teilchen als notwendiger Bestandteil partizipiert. Also die Aufgabe aller einzelnen Blätter, Fasern, Wurzeln ist der Baum. Er ist ihr Zweck. Ist das immanente

oder transzendente Zweckbetrachtung? Bejahung des Zweiten mag zunächst sonderbar klingen. Der Baum als Zweck wirkt in den Blättern, also den Teilen; und da die Teile notwendige Stücke des Ganzen sind, so wirkt der Baum also in sich selbst, er gestaltet sich aus, um er selbst zu werden. Der Zweck ist ihm immanent. — Wie aber, wenn man nicht vom Ganzen sondern von den Teilen ausgeht? Ist das Blatt der Baum? ist der Teil das Ganze? Logisch ist kein Grund vorhanden, die Behauptung: das Ganze ist den Teilen transzendent, als unsinnig zu bezeichnen. Indessen mag der Streit unter Hegels Schülern über die Transzendenz der immanenten Gottheit daran erinnern, daß es Objekte gibt, wo man mit der strikten Alternative: entweder transzendent oder immanent nicht auskommt. Trotzdem wird es aber gut sein, bei dieser Beurteilung von Organismen von immanenter Zweckbetrachtung im eigentlichen Sinn[1]) zu sprechen, wenn auch im Auge behalten sein will, daß es noch eine „immanentere" Zweckbetrachtung gibt: Die Selbstzweckbetrachtung; sodaß man bei der Anwendung der Teleologie auf das Organische — eben wenn man so summarisch spricht — nicht mit derselben logischen Unbedingtheit von „immanenter" Zweckbetrachtung reden kann wie bei der Selbstzweckbetrachtung.

Wie steht es nun aber mit der Teleologie auf dem uns am meisten angehenden Gebiet, der exakten Forschung in der Geschichtswissenschaft? Simmel lehnt (a. a. O. S. 100ff.) die Zweckbetrachtung, wie schon erwähnt, für die „Erklärung" der Geschichte entschieden ab. Sie ist wie andere Teile der metaphysischen Spekulation über die Geschichte, z. B. über ihren Sinn, ihre Beziehung zum Absoluten, aus dem Spieltrieb abzuleiten. Jedenfalls wird hier der Wirklichkeit, so heißt es bei Simmel, ein Subjektives subintelligiert, das aus der Empirie nicht abzulesen ist, also auch nicht hineingelesen werden darf. Dem Einwand, daß wir doch jedem Äußern in der Menschengeschichte, z. B. auch den Worten, die doch

[1]) Wir werden weiter unten im Unterschied von der Selbstzweckbetrachtung und den noch später zu erörternden Teleologien diese Art „Zweckbetrachtung" schlechthin nennen, weil sie dem landläufigen Gebrauch dieses Wortes am nächsten kommt.

nur äußerliche Symbole sind, ein Inneres, Geistiges unterlegen müssen, um sie zu verstehen, worauf im ersten Abschnitt „über die psychologischen Voraussetzungen in der Geschichtsforschung“ von Simmel großer Nachdruck gelegt wird, diesem Einwand gegenüber wird betont, daß diese Unterlegung zum Zweck des Verständnisses nur da erlaubt sei, wo wir die in Frage stehenden Gedanken, Wollungen und Gefühle in uns zu reproduzieren vermöchten. Allein, daß es mit der Teleologie in der Geschichte denn doch noch eine andere Bewandnis habe, bestätigt Simmel offenbar ungewollt auf derselben Seite. Auch wir ziehen ja, dies sei betont, an dieser Stelle die exakte Geschichtswissenschaft zum Beweis dessen an, daß es noch andre Dinge gibt außer dem Organischen als solchem, wo zur „Erklärung“ die Zweckbetrachtung nötig ist. Simmel, wie erwähnt, bestreitet dies, kann aber doch (S. 100) sagen: „Da jede einzelne menschliche Handlung aus einem Geist quillt und von einem Zweck geleitet wird . . .“ Nun, so gewiß auch ein Einzelner Objekt der historischen Forschung sein kann, so gewiß ist auch, daß man zur „Erklärung“ seines Verhaltens, seiner Handlungen die Zweckbetrachtung zuhülfe nehmen muß. Man sage doch nicht, daß man durch Zurückführung der Handlung auf den Willen und seine Motive die Handlung aus einer causa efficiens ableiten, also „erklären“ könne. Mit alledem sind wir doch nur genau so weit, wie wenn wir nach der Formel $C_6H_{10}O_5$ die chemischen Bestandteile der Urzelle zu einem interessanten Häufchen zusammengebracht haben, und es ist doch noch keine Urzelle. Die Summe der Motive ist noch lange kein Wille. Was Wille ist, sagt in gewiß unverdächtiger Form Ebbinghaus (dem wohl niemand teleologische Neigungen vorwerfen wird!): „Wille ist der vorausschauend gewordene Trieb“ [1]). Erstens ist dieser Trieb schon ein dem Leben der Zelle ganz analoges x, zweitens gehört zum Willen aber auch das Vorausschauen, d. h. die Beziehung zu einem noch nicht Vorhandenen, das als das logisch Primäre dem Willen die Richtung gibt, ihn bestimmt. Anders ausgedrückt: zur Erklärung des Willens, also zum Nachweis seiner Dependenz genügt nicht

[1]) Abriß der Psychol. 2. Aufl., S. 79.

die mechanistische Betrachtungsweise, genau so wenig wie beim Dependenznachweis der organischen Entwicklung der Lebewesen.

Bedenkt man nun, daß sich geschichtliche Gruppen aus solchen Individuen zusammensetzen, deren Handlungen, wie eben gezeigt, nach Zwecken zu erklären sind, so muß es mindestens vorschnell erscheinen, wenn man sich von vornherein anmaßt, geschichtliche Gruppenbewegungen lediglich mechanistisch erklären zu können. Man hat da, wo die restlos kausalistische Ableitung der geschichtlichen Bewegungen mindestens als das Ideal vorschwebt, neuerdings die Geschichtswissenschaft definiert als „die Lehre und das Wissen von der seelischen Entwicklung der Menschheit“.[1]) Zunächst müssen wir wie schon oben daran erinnern, daß der Begriff Entwicklung teleologische Beurteilung voraussetzt. Weiter daran, daß bei dieser unbedingten Einschränkung auf das Geistige, wenn sie wirklich durchgeführt würde, die Geschichtswissenschaft aus der Reihe der exakten Wissenschaften überhaupt ausschiede. Denn nicht nur fehlt, was man doch ja nicht immer aus dem Auge verlieren sollte, für ihre Behauptungen gänzlich die Möglichkeit des Experiments, sondern bei der unbedingten Einschränkung auf das Geistige auch die andere: an die Objekte überhaupt direkt heranzukommen. Denn zur Konstatierung der geistigen Geschehnisse der Geschichte ist es nötig, wie Simmel unwiderleglich gezeigt hat, daß der Historiker dem allein festzustellenden Äußeren das Geistige unterlegt. Da er dies aber nur in dem Maße seiner Fähigkeit irgendwie gearteten Nacherlebens kann, so tritt die Historik im Augenblick der völligen Selbstbeschränkung auf das Geistige von dem Anspruch zurück, eine empirische Wissenschaft zu sein[2]). — Endlich aber beruht jene Definition der Historik auf der Voraussetzung, daß das Geistige nicht eine Summe ist, zu der jedes Individuum seinen Einzelbeitrag liefert, sondern ein kontinuierliches Ganzes, das in den Einzelnen wirkt, dem der Einzelne verfallen ist, von dem er abhängt

[1]) Lamprecht in einer Rede bei der Einweihung des kgl. sächs. Instituts für Kultur- und Universalgesch. bei der Universität Leipzig 1908.

[2]) Vgl. das dementsprechende Urteil von Goetz über die Arbeiten aus Lamprechts Schule im Archiv für Kulturgesch. 1910. S. 14.

wie das Blatt vom Baum. Diese Art der Geschichtsbetrachtung, die dem Einzelnen alles nimmt, um es dem Ganzen zu geben, tut das gewiß nicht zum wenigsten in der Hoffnung, auf diese Weise den Dependenznachweis zu vereinfachen. Schon dies bedeutet eine wesentliche Vereinfachung, daß alsdann zur Charakterisierung einer Gruppenbewegung nicht notwendig ist, eine ausreichende Anzahl von Individuen hinsichtlich ihrer Situation vor der Bewegung, nach der Bewegung und ihres Verhaltens während der Bewegung zu untersuchen und aus den gemeinsamen Zügen der individuellen Bewegung die Farben zu mischen für die Schilderung der Gesamtbewegung. Vielmehr kann der Historiker alsdann, wenn er eben die nach zeitlicher und räumlicher Ausdehnung kontinuierliche Einheit des Geistigen voraussetzt, von jedem Individuum vor, während und nach der Bewegung das nehmen, was ihm gerade zur Verfügung steht, ohne gezwungen zu sein, der Bewegung des Individuums restlos nachzugehen. Daß also durch die Annahme einer so verstandenen Kontinuität des Geistigen der Dependenznachweis vereinfacht wird, ist zuzugeben, nicht aber dies — wenn wir von dem Recht der Voraussetzung ganz absehen — daß die mechanistische Ableitung erleichtert würde. Denn hier kehrt ja genau dasselbe Problem wieder wie bei der Betrachtung des individuellen Handelns. Man sagt, die Bewegung einer Gruppe werde z. B. durch eine Hungersnot mechanisch bewirkt. Fängt sie an einem Ende an, das Willensleben zu beeinflussen, so pflanzt sich dieser Einfluß wegen jener Kontinuität durch das Ganze hin fort. Sie veranlaßt den Trieb zur Auswanderung. In wem? Im Ganzen. Der Einzelne muß, weil das Ganze will. Hier kommt nun aber doch schließlich ein Punkt, wo der Trieb zum Entschluß wird, wo er „vorausschauend“ wird; d. h. der Aufbruch läßt sich nur erklären, wenn irgendwer, vielleicht auch das Ganze, zu der Einsicht kommt, daß der Aufbruch „einen Zweck hat“, nämlich den, daß der nagende Hunger gestillt werde. Und sagt man statt Einsicht Instinkt, so ist nicht weniger deutlich, daß ein vorne liegendes Ziel wirkt. — Nein, auch bei Gruppenbewegungen, selbst wenn man sie so kompakt nimmt, wie

wir es zuletzt taten, geschweige wenn man mehr das Individuelle berücksichtigt, kommt man ebensowenig mit mechanistischer Motivation aus wie bei dem Samenkorn, das aus dem nach allen Seiten gleichmäßigen Dunkel der Erde heraus zum Tageslicht strebt [1]). Auch zur „Erklärung" historischer Massenbewegungen ist ganz unumgänglich notwendig die Angabe des Zwecks. Sonst bleibt das Ganze unverstanden. Die Ableitung der Kreuzzüge aus Abenteuertrieb kann keineswegs als rein kausal angesehen werden; sie ist vielmehr ein Gemisch von kausaler und finaler Betrachtungsweise. Über diesen Dualismus kommt man nicht hinweg.

Wenn wir nun so bei menschlichen Handlungen oder bei geschichtlichen Gruppenbewegungen nach den leitenden Absichten, also nach dem Zweck fragen müssen, ist das dann immanente Teleologie? Anders ausgedrückt: sind die Ziele oder Zwecke die sich der die Handlungen hervorbringende Wille setzt, dem Willen immanent oder transzendent? Man sieht leicht ein, daß die Beantwortung dieser Frage von der Beantwortung einer andern abhängt, ja nahezu mit ihr zusammenfällt, der Frage nach der menschlichlichen Freiheit. Ohne an dieser Stelle Wert darauf zu legen, können wir (um auf möglichst weite Zustimmung rechnen zu dürfen) etwa mit Ebbinghaus definieren: „Handlungen, die . . . hervorgehen aus dem Eigenleben der Seele, deren entscheidende Ursachen in der Seele, nicht außer ihr liegen, heißen freie Handlungen" [2]). Und wie wenig selbst Ebbinghaus bei diesen „Ursachen" von den Finalursachen absehen kann, geht daraus hervor, daß er im vorhergehenden § von „Handlungen mit immer weitergehender Voraussicht des Zwecks" spricht. Natürlich geben wir so die unbedingte Motivationsnotwendigkeit der willentlich bestimmten

[1]) Rachfahl, bei der Kritik Lamprechts, scheint umgekehrt die Teleologie der Massen deutlicher zu empfinden als die der Einzelnen. Die empirischen Ideen seien „Zweckzusammenhänge, welche ganze Völker und Zeitalter beherrschen, ohne daß sich doch der Einzelne bei einer bestimmten Handlung des gesamten Zweckzusammenhangs, der auf ihn einwirkt, klar und deutlich bewußt zu werden braucht." Jahrb. f. Nationalök. u. Stat. Bd. 68, S. 667 f. Preuß. Jahrb. Bd. 84, S. 547 f. vgl. Goldfriedrich, Histor. Ideenlehre S. 438 f.

[2]) Grundriß der Psychol. [2] S. 160.

Handlungen zu. Das für uns Ausschlaggebende ist aber dies, daß unter den Motiven auch solche sind, die zur Zeit ihrer Wirksamkeit nur ideell in der Vorstellung vorhanden sind, deren Realität erst durch die Handlung angestrebt wird. Damit aber, daß wir den Willen auf diese ihn bestimmenden Ziele ansehen, haben wir teleologische Betrachtungsweise, und zwar, da das Ziel zur inhaltlichen Bestimmtheit des zu beurteilenden Willensaktes gehört, sodaß also dieser bestimmte Willensakt nicht er selbst wäre, wenn man die Bestimmtheit durch den Zweck hinwegdenken wollte: immanente Zweckbetrachtung. Ganz entsprechend ist dann auch bei Gruppenbewegungen der Zweck immanent zu denken. Wenn die sogenannte ökonomische Geschichtsauffassung andrerseits das Gesetz von der Heterogonie der Zwecke aufstellte, so bedeutete das doch nur, daß der faktische Erfolg der Willensentschlüsse nicht dem gesetzten Zweck entspricht, nicht aber dies, daß die Zwecke als Motive schon extramental, dem Willen transzendent seien. „Die Zwecke der Handlungen", sagt Engels, „sind gewollt, aber die Resultate, die wirklich aus den Handlungen folgen, sind nicht gewollt, oder soweit sie dem gewollten Zweck zunächst doch zu entsprechen scheinen, haben sie doch schließlich ganz andre als die gewollten Folgen" [1]). —

Nun wird man hier gewiß einwenden, daß bei der teleologischen Betrachtungsweise von Organismen, menschlichen Handlungen oder geschichtlichen Gruppen doch eine wesentlich andre Funktion unseres beurteilenden Denkens inkraft trete als bei der Selbstzweckbetrachtung. Denn während es sich bei dieser ganz zweifellos um eine Beurteilung handelt, die durch die Struktur unseres Denkens bedingt ist, konnte es in den andern Fällen fast den Anschein gewinnen, als wollten wir den Nachdruck darauf legen, daß die zu beurteilenden Dinge ganz abgesehen von unsrer Betrachtung durch Zwecke bestimmt seien. Und auf dies Mißverständnis müssen wir vor allem da gefaßt sein, wo wir auf die Finalmotive des menschlichen Willens hinwiesen, die wir den äußerlich sichtbaren Hand-

[1]) Engels „Ludw. Feuerbach und der Ausgang der klassischen Philosophie" 1888 S. 51.

lungen der geschichtlichen Personen auf Grund der Erfahrung von eigenen Willensentschlüssen unterschieben. Aber wenn wir nun die an uns selbst erlebten Willensentschlüsse auf ihre Ziele hin ansehen, so lehnen wir damit die rein mechanistische Ableitung unsres Handelns ab, wenden vielmehr teleologische Betrachtung an, die im Verhältnis zu der am Willen gemachten Erfahrung jedenfalls a priori ist. Und mit dieser versuchen wir es nun auch da, wo wir aus der Analogie der Effekte zu den Effekten unsrer Willensentschlüsse auf analoge Motive, also hier Finalmotive schließen. Darin aber liegt das Eingeständnis, daß wir zur „Erklärung" geschichtlicher Handlungen (und entsprechend auch der Organismen) den Dingen einen Sinn abzugewinnen suchen, dessen wir ohne ein subjektives Apriori nicht habhaft werden können. Jene Selbstzweckbetrachtung konnten, ja mußten wir bei jedem Dinge anwenden, sie konstatierte ja nur das Bestreben der Dinge, von uns verstanden zu werden. Sie war darum durchaus notwendig, denn sie erklärt das Sein der Dinge. Um aber ihr Sosein zu erklären, bedarf es des Dependenznachweises, also die Inbeziehungsetzung des Dinges zu einem außer ihm Befindlichen, daß sein Sosein bestimmt, entweder einer causa efficiens oder einer causa finalis. Tritt also die Selbstzweckbetrachtung ein, um jedes Ding in seiner Isoliertheit zu verstehen, so die andern Formen der Teleologie, um seine Beziehungen zu andern Dingen, die Beziehungen der Dinge untereinander zu verstehen. Daraus folgt, daß die Selbstzweckbetrachtung zwar mit einem einfacheren Apparat des Apriori arbeitet, dafür aber auch dem Erklärungsbedürfnis unseres Denkens, dessen Hauptproblem die Zusammenhänge sind, nichts weiter bietet als das Erkennen des nun eigentlich erst zu bearbeitenden Materials. Sie zeigt nur, was das denn sei, das da zusammenhängt, nicht, ob und inwiefern es zusammenhängt. Da nun, wie schon oft gesagt, der Nachweis der Beziehung zwischen zwei Dingen nur dann zur Erklärung führt, wenn er Nachweis der Dependenz ist, Dependenz aber ein Früher und Später der beiden aufeinander bezogenen Dinge voraussetzt, die Beziehung zwischen einem Früher und einem Später, die im

Depenzverhältnis stehen, wiederum nur durch Veränderung hergestellt werden kann, so läßt sich jener Unterschied auch so ausdrücken: die Selbstzweckbetrachtung sucht den Dingen in ihrem isolierten Sein einen Sinn abzugewinnen, die Zweckbetrachtung (im engern Sinn) dagegen hat sich mit der Tatsache der Existenz bereits abgefunden und will ihre Veränderungen erklären. —

Wie oben angedeutet, finden wir in uns auch die Fähigkeit, die Dinge nach äußern Zwecken zu beurteilen, also nach solchen, die zur Erklärung der Dinge und ihrer Gestaltung nicht notwendig vorauszusetzen sind, die dementsprechend auch wechseln können. Wir sagen, eine große Ebene ist geeignet für eine Feldschlacht, ihre Beschaffenheit ist für solche Schlachten zweckmäßig. Damit ist demnach nicht gesagt, daß der Zweck, zur Schlacht geeignet zu sein, sie so gestaltet habe. Wir legen ihr das Prädikat der Zweckmäßigkeit nur unter diesem einen bestimmten Gesichtspunkt bei. Wir können aber außerdem konstatieren, sie sei zur Wiesenwirtschaft, zum Getreidebau zweckdienlich eingerichtet. Die äußern Zwecke können also wechseln. Zur Feststellung dieser Art von Zweckmäßigkeit ist es nötig, daß wir den Ort für unsre Beurteilung in einem Objekt nehmen, das zu dem beurteilenden nicht im Verhältnis gradliniger Dependenz steht. Nur für dieses Objekt, nur unter diesem Gesichtspunkt ist das Beurteilte zweckvoll. Läßt sich das so Beurteilte aber für ein anderes zweckdienlich verwenden, schafft für dies andre günstige Bedingungen, so hat das Erste für das Zweite einen Wert. Dieser Wert eines Dinges wird also festgestellt durch Anwendung äußerer Teleologie. Sagt man, ein Ding sei wertvoll, so setzt man ein ihm Transzendentes voraus, für das es wertvoll ist. War für die immanente Teleologie zweckvoll gleich sinnvoll, so ist für die transzendente Teleologie zweckvoll gleich wertvoll. — Mit dieser Eingliederung der Wertbetrachtung in die teleologischen Betrachtungsweisen entscheiden wir auch von vornherein die Frage, ob es einen absoluten Wert gebe. Im erkenntnistheoretischen Sinne ist die Frage zweifellos zu verneinen. Sobald ich von einem Einzelobjekt behaupte, es sei wertvoll,

muß ich auch imstande sein zu sagen, wofür es wertvoll sei. Wenn man vielfach meint, der gesamten empirischen Wirklichkeit als Ganzem einen Wert beilegen zu können, der darum absolut sei, weil nichts da sei, für das es wertvoll sei, so ist das eine petitio principii. Die Behauptung, daß die ganze empirische Wirklichkeit wertvoll sei, läßt sich nur dann aufrecht erhalten, wenn noch ein der Gesamtheit des Empirischen Transzendentes vorhanden ist. Umgekehrt wäre es aber erkenntnistheoretisch genau so verkehrt zu sagen, etwa der transzendente Gott repräsentiere einen absoluten Wert, wenn nichts außer ihm Befindliches vorhanden wäre, für das er wertvoll ist. Es gibt nur relative Wertbestimmungen. Wert ist Relation zwischen zwei ganz notwendig außereinander befindlichen Objekten.

Simmel meint (a. a. O. S. 76), die Wertbetrachtung sei subjektiver als die Zweckbetrachtung und bringt damit gewiß eine weit verbreitete Meinung zum Ausdruck. Natürlich ist zu beachten, daß er hier die immanente Zweckbetrachtung im Auge hat, woraus sich auch die Berechtigung seines Satzes ergibt: „Die Wertsetzung hat zu der Zwecksetzung ein zufälliges Verhältnis.“ Aber ob die erste subjektiver ist als die zweite? Es scheint fast, als lasse man sich zu sehr von der in der Ethik gebräuchlichen Verwendung des Wertbegriffs irre machen. Man setzt unwillkürlich voraus, der nach Wertmaßstäben Urteilende müsse in der Wertrelation eine integrierende Rolle spielen. Aber man untersuche etwa folgendes Urteil: „Für die Rettung eines Ertrinkenden ist es wertvoller, wenn einer ihm nachspringt und ihn herauszieht, als wenn zehn am Ufer stehn und Hülfe rufen.“ Läßt man die Worte „für die Rettung eines Ertrinkenden“ fort, so wird man hier ein sittliches Urteil annehmen, das natürlich schon darum einen hohen Grad von Subjektivität enthält, weil es durch die sittlichen Maxime des Urteilenden ganz allein reguliert wird. Setzt man dagegen jene Worte voran, dann wird eine Beziehung zwischen der Rettung und dem Handeln der Umstehenden konstatiert, deren Wertbeurteilung, wenn sie einmal angewendet wird, nur in der einen Richtung erfolgen kann. Sie ist so sehr durch die objektive Situation

bestimmt, daß sie im beurteilenden Subjekt nichts anderes als die rein formale Fähigkeit voraussetzt, nach Wertgesichtspunkten zu verknüpfen. Und dieses Apriori dürfte der Fähigkeit, nach immanent teleologischen Gesichtspunkten zu verknüpfen, ganz analog sein. Nach dieser Ableitung wird man das Recht zugestehen, die Wertbetrachtung der Zweckbetrachtung einzuordnen, freilich der transzendenten Teleologie.

Es bleibt nun noch eine Art der Zweckbetrachtung übrig. Rocholl hat (Phil. d. Gesch. II, S. 41) seine Erörterung über den Zweck in der Geschichte an folgende Definition des Zweckverhältnisses angeknüpft: „Ein Wirkendes will auf ein Gegenständliches unter dem Gesichtspunkt eines gewissen Zwecks eine Wirkung ausüben.“ Zwar bleibt Rocholl selbst hierbei nicht stehen; für ihn ist der „volle Zweckbegriff“ erst da erreicht, wo der Zweck immanent wird, also ähnlich eingeschränkt wie bei Kant. Bleibt man aber zunächst bei jener Definition stehen, so muß entschieden werden: was ist zu beurteilen, das wollend Wirkende oder das Gegenständliche? Handelt es sich um das erste, dann fällt dieses Zweckverhältnis unter die zweite Art der bisher besprochenen Betrachtungsweisen, die Zweckbetrachtung im engern Sinn: dem willentlichen Handeln ist der Zweck immanent. Fragt man aber hier nach dem Zweck des Gegenständlichen, das zur Erreichung eines Zwecks gestaltet wird, jedenfalls Objekt des nach dem Zweckgesichtspunkt Wirkenden ist, so ist der Zweck zweifellos transzendent. Ganz fraglos zeigt dies das von Rocholl angeführte Beispiel einer menschlichen Maschine. Bei Rocholl fließen hier die beiden Grundtypen der Teleologie ungeschieden durcheinander. Sofern die Einrichtung der Maschine der Zweck menschlicher Arbeit war, ist der Zweck freilich immanent, aber nicht der Maschine sondern der menschlichen Handlung. Sofern aber die Maschine ihrerseits an der Erreichung eines Zieles tätig ist, liegt ihr Zweck außer ihr. Ihre Gestaltung und Beschaffenheit läßt sich restlos mechanistisch ableiten. In ihr selbst wohnt keine Kraft, die sie unter dem Zweckgesichtspunkt so gestaltet hätte oder durch die Art ihrer Gestaltung Ziele erreichen wollte. Das Ziel wird ihr von außen gesetzt und wird von ihr ohne jede

immanente Tendenz erreicht, liegt gänzlich außerhalb ihrer selbst, ist ihr transzendent. Und ein weiteres Kennzeichen der Transzendenz des Zieles ist die Tatsache, daß hier wie auch bei der Wertbeurteilung die Zwecke wechseln können. Menschliche Werkzeuge als einfache Beispiele von Maschinen können zu verschiedenen Zwecken benutzt werden. Fragt man also nach dem Zweck eines Werkzeugs, so ist das transzendente Teleologie oder, wie wir oben (S. 45 f.) sagten, Zielbetrachtung. Und zwar hat diese vierte Art der Teleologie mit der dritten, der Wertbetrachtung, außer der Transzendenz der Zwecke, aber in engem Zusammenhang damit, ihre Zweckzufälligkeit gemeinsam, und dadurch unterscheiden sich beide von den beiden ersten Arten, von der immanenten Zweckbetrachtung. Die dritte und vierte Art unterscheiden sich aber untereinander dadurch, daß die Wertbetrachtung beide Objekte — sowohl das den Wert ausmachende wie das den Wert (oder den Zweck) bestimmende — in ihrer besonderen Seinsweise schon voraussetzt, während die vierte Art den Zweck erst in dem Ziel einer mit dem beurteilten Objekt vorzunehmenden Veränderung sieht. Damit kehrt hier jedenfalls der Unterschied zwischen der ersten und zweiten Art wieder. Die Wertbetrachtung hat es mit dem Sein des Objekts, mit den Dingen ohne Veränderung, die Zielbetrachtung gerade umgekehrt mit ihren Veränderungen zu tun. So ergibt sich folgendes

Schema der Teleologieen.

Beurteilung nach		des Seins	der Veränderung
Zweck-	immanenz.	1. Selbstzweckbetrachtung.	2. Immanente Zweckbetrachtung im engern Sinn.
	transzendenz.	3. Wertbetrachtung.	4. Zielbetrachtung.

Wir können nunmehr aus dieser erkenntnistheorethischen Untersuchung für die Geschichtsphilosophie Konsequenzen ziehen. —

III. Die formale Möglichkeit der Geschichtsphilosophie.

Konsequenzen der erkenntnistheoretischen Untersuchung.

1. Immanente monistische Geschichtsphilosophie ist unmöglich.

Geschichtsphilosophie, sagten wir (S. 26 f.), soll erklären. Erklärung, so stellen wir später (S. 42) fest, ist Nachweis der Dependenz. Zur Dependenz gehört nicht notwendig eine mechanische Kausalität, vielmehr ist auch Nachweis der Dependenz von einer teleologischen Kausalität als Erklärung anzusehen. Entsprechend unsrer Unterscheidung innerhalb der immanenten Teleologie sind grundsätzlich angesehen drei Arten der immanenten monistischen Geschichtsphilosophie denkbar. Zunächst die kausalmonistische. Sie scheitert an einer doppelten Unmöglichkeit. Einmal ist es ihr Charakter als Monismus, der es ihr verbietet, der Summe der geschichtlichen Einzelheiten, „erklärend" beizukommen. Denn wie in der Naturphilosophie die Organismen der mechanistischen Ableitung spotten, so in der Geschichtsphilosophie die menschlichen Handlungen und Gruppenbewegungen. Diese, so wurde gezeigt, verlangen wenigstens teilweise die Ableitung aus Finalmotiven.[1]) Sodann ist dieser Geschichtsphilosophie wegen der Immanenz der Dependenzreihe der Nachweis der Dependenz der Geschichte als ganzer versagt, weil, wie gezeigt, die immanente Dependenzreihe unbegrenzt gedacht werden muß, mithin keine erste Ursache der Geschichte denkbar ist.

Aber auch die beiden Arten der immanenten Teleologie liefern als Monismus keine den notwendigen Anforderungen

[1]) Über die sogenannte Heterogonie der Zwecke vgl. oben S. 55.

entsprechende Geschichtsphilosophie. Die monistische Selbstzweckbetrachtung, die den Zweck der Geschichte nicht als die die geschichtliche Bewegung bestimmende Finalursache an das Ende der Geschichte stellt, sondern, wie gezeigt, von der Bewegung als solcher überhaupt absieht und die Tatsächlichkeit der Geschichte als ihren Zweck ansieht, scheidet trotz eines gewissen Ansehens, dessen sie sich in monistischen Kreisen erfreut, gänzlich aus. Sie muß folgerichtig darauf verzichten, die Tatsächlichkeit als Notwendigkeit zu erfassen. Denn brächte sie die Geschichte zu einem außer ihr Befindlichen in das Verhältnis der Dependenz, dann müßte diese entweder kausalmechanisch gefaßt werden, wäre dann aber wegen der Annahme zweier Prinzipien — mechanische Kausalität und (Selbst-) Zweck — nicht mehr Monismus; oder aber als finale Kausalität, dann wäre die Geschichte aber Zweck eines andern und nicht mehr Selbstzweck. Schließt also die Selbstzweckbetrachtung den Dependenznachweis aus, dann kann sie auch nicht mehr als „Erklärung" gelten.

Die immanente Zweckbetrachtung im engern Sinn ist aus ähnlichen Gründen wie der Kausalmonismus als monistische Geschichtsphilosophie unbrauchbar. Während der Kausalmonismus in der Natur bei den Organismen, in der Geschichte bei den nach Willensmotiven handelnden Individuen oder Gruppen versagte, versagt umgekehrt die immanente (!) Zweckbetrachtung bei denjenigen Faktoren in der Geschichte, die von den Motiven immanenter Intelligenzen unabhängig sind, wie etwa bei dem oben als Beispiel eines das Geistesleben epochemachend beeinflussenden Naturereignisses angeführten Erdbeben von Lissabon oder bei klimatischen Einflüssen, geradeso, wie sie in der Naturphilosophie bei der nichtorganisierten Materie versagt (vgl. oben S. 46). Sie versagt aber auch deswegen zur Erklärung des Geschichtsganzen, weil die immanente Dependenzreihe der Zwecke unbegrenzt zu denken ist, mithin der Nachweis der Geschichtsdependenz von einem Endzweck unmöglich ist.

Also gibt es keine Geschichtsphilosophie, die sich innerhalb der Grenzen der reinen Immanenz hielte und zugleich monistisch wäre.

2. Auch eine Kombination des Kausalmechanismus mit der immanenten Teleologie liefert keine Geschichtsphilosophie.

Nun könnte man den Anspruch, die Geschichte aus Einem Prinzip erklären zu wollen, also den Monismus aufgeben, um die immanente Erklärung zu retten. Man könnte einfach nach den Objekten scheiden, hier die mechanische, dort die immanent teleologische anwenden. Dagen läßt sich solange nichts sagen, als man nur individuelle Einzelheiten erklären will, also nichts weiter sucht als die unmittelbare Dependenz des Einzelobjekts. Ganz abgesehen von den praktischen Schwierigkeiten einer solchen Scheidung, muß aber der Versuch, auf diesem erkenntnistheoretischen Dualismus eine Geschichtsphilosophie aufzubauen, an folgenden Punkten scheitern.

Zunächst kehren hier die Unmöglichkeiten, die nun einmal mit jeder immanenten Erklärung verbunden sind, wieder, nämlich die, für die Geschichte eine erste Ursache oder einen letzten Zweck, mithin einen zureichenden Grund zu finden. Es fehlt der Dependenznachweis, also die Erklärung für das Ganze.

Wollte man aber den erkenntnistheoretischen Dualismus dadurch in einen kosmologischen und geschichtsphilosophischen verwandeln, daß man etwa sagte, die Geschichte wird verständlich, bekommt einen Sinn, wenn man in ihr die Auseinandersetzung zweier Prinzipien, eines mechanisch wirkenden und eines final wirkenden sieht, so spricht doch dagegen folgende Überlegung. Die Anwendung der Zweckbetrachtung in der Geschichte ist doch deshalb nötig, weil die Menschen organisierte Lebewesen sind, sodann aber auch, weil sie nach Willensmotiven handeln. Beide Gründe machen die Ableitung aus mechanischen Ursachen unmöglich. Wenn sich nun auch der finale Zusammenhang der Menschen, insofern sie Organismen sind, als einreihig erweisen ließe, so ist das jedenfalls bei der Ableitung der willentlich motivierten Geschichtsbewegung schlechterdings unmöglich. Es ist praktisch unmöglich, weil die geringe Kenntnis der die einzelnen Handlungen wie die Gruppenbewegungen bestimmenden Zwecke nur fragmentarische Stücke einzelner Zweckzusammenhänge auf-

weist, die wegen ihrer zeitlichen und räumlichen Diffusion die Zusammenschau zu einer einzigen Zweckreihe in der Praxis illusorisch macht. Es ist aber auch grundsätzlich unmöglich. Ob freilich schon die Tatsache der Vielheit zwecksetzender Individuen die Einreihigkeit unmöglich machte, hängt von der Fassung des Begriffs der individuellen Freiheit ab. Aber wenn sich nun auch — was Bedingung wäre — Einreihigkeit der Zwecke im Individualleben ergäbe, so könnte daraus nur dann teleologische Einreihigkeit der Gesamtmenschheit gefolgert werden, wenn die Zwecke, die das Individuum bestimmen, ihm lediglich durch den organischen Zusammenhang mit dem Ganzen, also durch Vererbung injiziert würden. Zweifellos trifft dies bei gewissen individuellen Zwecken zu, z. B. bei dem generellen Interesse an der Erhaltung der Art. Dazu kommen aber Beeinflussungen der individuellen Zwecksetzung, die diesen organischen Zusammenhang mit dem Ganzen durchbrechen, z. B. Beeinflussung durch Naturereignisse, überhaupt solche, die durch die einzigartige Lebenserfahrung des Individuums hervorgerufen werden. Dann aber löst sich jene die Geschichtsbewegung bestimmende Teleologie in eine Anzahl von finalen Einzelreihen auf, sodaß der Dualismus in einen sinnlosen, weil regellosen Pluralismus auseinanderfiele. Denn dieser Pluralismus wäre bei der Kombination, um die es sich hier handelt, deshalb regellos, weil die beiden an sich möglichen Regeln, denen die unendlich zahlreichen individuellen Zweckreihen subsummiert werden könnten, die kausalmechanische wie die immanent teleologische hier, wie gezeigt, versagen. Man müßte höchstens versuchen, die individuellen Zweckreihen in eine höhere, jedenfalls jenseit der Erfahrung liegende Gesetzmäßigkeit zu binden. Aber damit wäre der Standort der Immanenz bereits verlassen. — Daraus ergibt sich, daß auch eine dualistische Geschichtsphilosophie unter dem Gesichtspunkt der reinen Immanenz unmöglich ist. —

3. Geschichtsphilosophie als rein transzendente Teleologie ist unmöglich. Die Wertfrage.

Es leuchtet ohne weiteres ein, daß gegenüber den bisher erwogenen immanenten Versuchen die transzendente Teleologie

bedeutende Vorteile bietet. Die Frage ist wohlgemerkt zunächst nicht die, woher transzendente Gesichtspunkte zu gewinnen sind; diese sind vielmehr vorläufig als möglich vorauszusetzen. Haben wir einen transzendenten festen Punkt für die Geschichtspilosophie, dann lösen sich zunächst schon die Schwierigkeiten, die durch die Notwendigkeit der Ausscheidung im geschichtlichen Stoff hervorgerufen werden. Denn selbst was die Geschichtsschreibung angeht, dürften nur noch wenige heute behaupten, in der Auswahl des Stoffes „objektiv" verfahren zu können, nämlich durch Anwendung „absoluter Wertmaßstäbe." L. v. Ranke meinte es zu können, indem er als Maßstab für die Wichtigkeit eines geschichtlichen Ereignisses seinen Einfluß für den gegenwärtigen europäischen Kulturkreis anlegte.[1]) Allein schon daraus, daß dieser Maßstab zeitlich bedingt ist, ergibt sich, daß er nicht absolut sein kann, abgesehen von praktischen Bedenken. Genau dasselbe ist gegen Schillers Auffassung zu sagen.[2]) Grotenfelt rechnet hierher auch Sigwart mit seiner Definition: „Als geschichtlich im engern Sinn" betrachten wir „nur diejenigen Ereignisse, denen wir eine Fortwirkung zuschreiben können",[3]) insofern hier die rein quantitative Auswahl befürwortet sei. Grotenfelt selbst ist der Meinung, daß „ein rein quantitativer Vergleich ein streng empirisches Verfahren und dadurch den Mißlichkeiten subjektiver Wertschätzung entrückt wäre" (S. 156). Aber schon der Umstand, daß er im Anschluß an P. Barth nicht nur die extensive, sondern auch die intensive Wirkungskraft historischer Vorgänge in Betracht gezogen wissen will[4]), muß gegen die dadurch gewonnene „Objektivität" bedenklich machen, ganz abgesehen davon, daß Grotenfelt selbst zugesteht, dadurch werde nur eine soziologische Geschichtsforschung ermöglicht — eine „völlig undurchführbare" Einseitigkeit (S. 163). Aber auch grundsätzlich ange-

[1]) Vgl. z. B. das Vorwort zu seiner „Geschichte der romanischen und germanischen Völker" 1824.

[2]) In seiner berühmten Jenenser Antrittsrede „Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte."

[3]) Sigwart, Logik II² S. 607, Grotenfelt a. a. O. S. 157.

[4]) P. Barth „Pilos. d. Gesch. als Soziologie" 1897 S. 1 ff.

sehen ist Simmels Kritik an der quantitativen Wertungsmethode unwiderlegbar[1]), sodaß ihm beizustimmen ist, wenn er sagt: „Daß das quantitative Überwiegen einer Tendenz in einer Epoche zugleich den Bedeutungsunterschied begründet, daß das Gesamtgeschehen zu ihr verdichtet und durch sie seinem Wesen nach dargestellt wird: dies ist von vornherein ein metaphysisches Prinzip, die Erhebung einer Abstraktion zum Realitätswert, vergleichbar der Platonischen Hypostasierung der Begriffe, die auch nur einzelne Seiten der Dinge abstrahieren, zu dem eigentlichen Wesen derselben" (S. 88). Dann aber bleibt nichts übrig als „relative Wertmaßstäbe" anzuwenden, wie es von O. Lorenz vor allem als Grundsatz der Geschichtsforschung befürwortet ist[2]). Allein für die Geschichtsphilosophie ist auch dieser Weg niemals gangbar. Es muß dabei notwendig dieselbe Diffusion der einzelnen Werte eintreten wie bei der immanent teleologischen Betrachtung. Wir erhielten einen Pluralismus von Einzelwerten, der für die Geschichte als Ganzes versagt. Was aber so gegen die Wertgesichtspunkte (als Prinzipien der Geschichtsphilosopie, nicht der Geschichtsforschung) eingewendet werden muß, sofern sie ein subjektives Apriori voraussetzen, also transzendental bestimmt sind, das gilt in gewisser Weise auch von ihnen, wenn sie in die reine Transzendenz gerückt werden. Zwar erhielten wir alsdann — die objektive Gültigkeit des transzendenten Wertgesichtspunktes vorausgesetzt — eine objektive Geschichtsbetrachtung. Jedes historische Faktum könnte zu dem transzendenten Wert in Beziehung gesetzt, seine Bedeutung für diesen gewissermaßen berechnet werden. Aber was erhielten wir dann? Trotz des einheitlichen Wertmaßstabes bekämen wir doch nur eine Summe von einzelnen Werturteilen, die für Erklärung der Gesamtgeschichte unbrauchbar sein müßte. Die Diffusion der einzelnen Wertobjekte würde allerdings hier nicht in der Diffusion der Maßstäbe liegen — sie sind ja in dem einheitlichen Maßstab gewissermaßen wie die Radien im Zentrum gebunden — wohl

[1]) Simmel „die Probleme der Geschichtsphilosophie" S. 87 f.

[2]) Lorenz „die Geschichtswissenschaft in Hauptrichtungen und Aufgaben I, 1886, S. 75 ff.

aber darin, daß unter ihnen, den Wertobjekten selbst, kein Dependenzzusammenhang wäre. Dieser könnte auch nicht dadurch hergestellt werden, daß man die Geschichte als Ganzes auf ihre Bedeutung für den transzendenten Wert hin untersucht. Dadurch würde die Geschichte als Ganzes nur als neues Wertobjekt neben die einzelnen Wertobjekte treten. Dazu käme aber noch, daß der Wert der Geschichte nichts über ihre Dependenz aussagt! Es leuchtet doch keineswegs ein, daß ein Ding durch den Wert verursacht sein sollte, den es für ein anderes hat. Wertbetrachtung kann niemals erklären, also auch nicht eine Geschichtsphilosophie begründen.

Der letzte gegen eine Geschichtsphilosophie im Sinne reiner Wertbeurteilung gemachte Einwand würde nun freilich bei der zweiten Art transzendenter Teleologie, der Zielbetrachtung fortfallen. Sie sieht in einem ihrem Objekt, also hier der Geschichte transzendenten Ziel dasjenige, was dessen Sosein bestimmt. Sie würde dann eine Geschichtsphilosophie möglich machen, wenn die Geschichte als ununterbrochene Dependenzreihe erwiesen werden könnte, und zwar von Einzelzwecken, die alle von dem transzendenten Ziel bestimmt wären, d. h. wenn sich eine durchgängige immanente Zweckreihe nachweisen ließe. Diese Annahme eines transzendenten Zieles würde vor der rein immanenten Betrachtung zunächst voraushaben, daß sie wenigstens grundsätzlich eine Begrenzung der Geschichte nach beiden Seiten ermöglichte: die Geschichte hört da auf, wo das Ziel erreicht ist, sie fängt da an, wo der erste Schritt zur Erreichung dieses Zieles getan wurde. Sie würde vor der reinen Wertbetrachtung ferner voraus haben, daß sie den Dependenznachweis der Geschichte liefert, diese also erklärt. Ja, sie würde ihrerseits nun wegen des Zusammenhangs der Wertbetrachtung mit der Teleologie einen einheitlichen Wertmaßstab einschließen, indem wie oben (S. 57 f.) gezeigt, der Zweck immer als Wert erscheint, nicht aber, wie im vorigen Absatz dargetan, umgekehrt. — Nun wird man freilich an das oben von uns gegebene Beispiel eines menschlichen Werkzeugs erinnern. Wir sagten, es sei dann erklärt, wenn wir seinen (transzendenten) Zweck nachweisen. Allein dies ist doch nur deshalb der Fall, weil wir

als seinen Urheber eine Intelligenz voraussetzen, in der das Kausalmotiv mit dem Finalmotiv zusammenfällt. Wenn wir einen Stein so, wie er aus natürlichen Ursachen gestaltet ist, als Werkzeug eines Menschen beobachten, werden wir niemals sagen, wir hätten seine Gestalt erklärt durch den Nachweis des ihm vom Menschen gegebenen Zwecks. Da nun ein transzendentes Ziel der Geschichte doch ohne weiteres keineswegs eine transzendente Intelligenz voraussetzt, so ist eben in der Geschichte erst der Nachweis auzutreten, daß die Einzelheiten der geschichtlichen Bewegung durch das transzendente Ziel bestimmt seien. Und dies wäre, wie gesagt, nur dann möglich, wenn eine einzige Dependenzreihe immanenter Zwecke nachweisbar wäre. Hier aber muß nun wie schon oft (z. B. S. 46, 62) daran erinnert werden, daß beträchtliche Stücke und wirksame Faktoren der Geschichte nicht aus immanenten Zwecken sondern nur aus mechanischen Ursachen abgeleitet werden können. Die mechanistischen Faktoren der Geschichte schauen nicht vorwärts auf ein transzendentes Ziel sondern rückwärts nach ihren causae efficientes. Daraus ergibt sich

4. Notwendigkeit der Kombination der mechanistischen Betrachtung mit der transzendenten Teleologie.

Immanente Geschichtsbetrachtung, so schlossen wir die erste und zweite Konsequenz, gibt auch unter dem leidigen Zugeständnis eines Dualismus von immanenten Ursachen und immanenten Zwecken keine Geschichtsphilosophie. Die Hauptmängel, die zu dieser Erkenntnis führten, Unmöglichkeit einer Begrenzung, also einer systematischen Erfassung der Geschichte und Unmöglichkeit des Dependenznachweises für das Geschichtsganze, werden ganz oder zum Teil, wie zuletzt dargetan, beseitigt durch die Annahme eines transzendenten Zieles. Das transzendente Ziel würde die Begrenzung der Geschichte genau feststellen lassen. Den Dependenznachweis der Geschichte würde sie freilich nur teilweis liefern können, nämlich, wie gezeigt, nur soweit, als die Geschichte auf Rechnung der immanenten Zweckdependenzreihe kommt. Für die übrigen Ingredientien der Geschichte muß die mechanische Kausalreihe herangezogen werden. Damit würden wir nun

freilich zunächst wieder rettungslos dem Dualismus verfallen. Es gibt für uns vorläufig kein Mittel, die Dependenz der Geschichtsbewegung als ganzer wie ihrer Einzelheiten einerseit von mechanischen Kausalitäten, andrerseits von den im transzendenten Ziel gebundenen immanenten Finalitäten auf eine einheitliche Formel zu bringen. Es handelt sich im großen und ganzen um den Zwiespalt zwischen materieller Natur und Geisterwelt, wenn diese letztere die finalitätsbestimmten Organismen mit einschließen könnte, also kurz etwa zwischen Materie und Geist. Und da muß es immer als Gewaltstreich angesehen werden, die mechanistisch bestimmte Materie einfach als Werk Lucifers, das Göttliche Hemmendes von der kosmischen Universalhistorie auszuscheiden, wie Jacob Böhme wollte[1]), als „Verworrenheit der Monaden", (Leibniz), als „Nichtseinsollendes" (Schelling), als „Verbrechen des Geistes" mit Fr. v. Baader[2]), als „erstorbenes" oder „gehemmtes Leben" wie Rocholl[3]) „erklären" zu wollen; genau so wie es ein unerträglicher Gewaltstreich ist, die final bestimmten Teile des Kosmos aus einer zufälligen Konstellation des materiellen Mechanismus „erklären" zu wollen, wie es der Materialismus behauptet. Das eine wie das andere ist mystische Divination, kein Dependenznachweis, also keine Erklärung. Bei der ersten Auffassung ist vollkommen unverständlich, wie aus der finalen Reihe, wenn diese das Primäre war, ein toter Mechanismus herausfallen sollte, bei der zweiten ganz entsprechend, wie die kausalmechanische auch nur einen Moment ihre Herrschaft hätte aus der Hand geben können, um einer Finalität Platz zu machen. Setzt man den Mechanismus als das Primäre, dann ist seine Durchbrechung durch das erste Hervorbrechen einer Finalität nur verständlich als Wirkung eines außerhalb des Mechanismus Befindlichen, im Transzendenten. Wir behaupten also im strengen Sinn: so gewiß etwa eine final bestimmte Urzelle nicht kausalmechanisch abgeleitet werden kann, so gewiß muß ein dem Mechanismus Transzen-

[1]) Böhme, Hamburger Ausgabe von 1715 z. B. Tom I, p. 413,16 432,18 vergl. 418,4; auch z. B. 959,10.

[2]) Baaders Werke, Gesamtausgabe 1860, z. B. 2,259. 8,53 etc.

[3]) Rocholl, d. christl. Gottesbegriff 1900, S. 28; Phil. d. Gesch. II, 109.

dentes gesetzt werden. Daraus folgt aber noch mehr. Wir wiesen oben (S. 64) darauf hin, daß jedes nach Zwecken handelnde Individuum, da seine Zwecke nicht durch eine einzige den Menschheitsorganismus bestimmende immanente Zwecktendenz allein bestimmt sind, als Anfänger einer neuen finalen Reihe zu gelten hat. Mit andern Worten: die Geschichte wäre durch so viele transzendente Faktoren bestimmt, als nach Zwecken handelnde Individuen an ihr teilnehmen. Jedes Willensleben ist dem Kausalmechanismus transzendent. Nun kann man, wie oben gesagt, dem so drohenden Pluralismus dadurch abhelfen, daß man diese immanenten Einzelfinalitäten — immanent sind die Einzelzwecke den von ihnen dependierenden Reihen; dem Kausalmechanismus sind sie transzendent — in ein einziges transzendentes Ziel bindet. Wie ein solches zu finden, steht hier noch nicht in Frage. Wir haben zunächst hier nur festgestellt, daß, sobald man auch nur an einem Punkt eine andere als mechanische Wirksamkeit eingestehen muß, das Prinzip restlos immanenter Erklärung durchbrochen ist. Und damit ist von vornherein jeder Einwand als nichtig erwiesen, der vom Standpunkt der kausalmechanischen Einreihigkeit gegen transzendente Einfügungen von Zweckreihen in die Geschichte erhoben werden könnte.

Allerdings sind wir damit noch durchaus im Banne des Dualismus von Ursache und Zweck. Auch die genannten Philosophen können ihm nur dadurch entgehen, daß sie beide irgendwie auf ein neues, beide umspannendes gemeinsames Prinzip zurückführen. Daß wir dies noch nicht können, liegt daran, daß wir bisher das transzendente Ziel in keiner Weise inhaltlich zu bestimmen vermochten. Der Dualismus wäre dann zu beseitigen, wenn dem transzendenten Ziel ein solcher Inhalt gegeben werden könnte, daß der gesamte Komplex der in der Geschichte wirksamen mechanischen Kausalitäten als ebenfalls von ihm dependierend begriffen werden könnte. Dies freilich nicht so, daß die finale Hauptreihe mit der immanent kausalen identifiziert würde. Das geht wie gezeigt nicht, weil die eine vorwärts, die andere rückwärts schaut. Vielmehr müßte der Kausalmechanismus als Ganzes genommen

und die Dependenz des Ganzen von dem transzendenten Ziel nachgewiesen werden. Dies setzt freilich eine Begrenzung der kausalen Reihe nach rückwärts, mit andern Worten eine erste Ursache voraus. Und nur dadurch, daß eine solche erste Ursache mit dem transzendenten Ziel in ein gemeinsames Prinzip zusammengebunden werden könnte, wäre die Möglichkeit gegeben, den Dualismus zu überwinden.

5. Die Möglichkeit der Geschichtsphilosophie beruht formal auf der Möglichkeit des Betrachtungswechsels.

Wir können nun konstatieren, unter welchen Bedingungen einer Geschichtsphilosophie grundsätzlich angesehen keine erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten entgegenstehen. Die wichtigste Bedingung wird die Möglichkeit sein, ein transzendentes Ziel der Geschichte zu finden; denn nur dann, so zeigten wir, kann die Geschichte begrenzt werden, worauf wieder die Möglichkeit ruht, sie als System zu erfassen. Mit einem transzendenten Ziel zieht aber die Transzendenz überhaupt in die Geschichtsphilosophie ein, und ihre Tatsächlichkeit wird außerdem gefordert wegen des Einbruchs finaler Reihen in den Kausalmechanismus. Da nun dem Pluralismus nur dadurch vorgebeugt werden kann, daß die einzelnen finalen Einbrüche einer irgendwie gearteten Transzendenz eingegliedert oder, was dasselbe ist, zu dem die Geschichte bestimmenden transzendenten Ziel in das Verhältnis der Dependenz gebracht werden, so ist das transzendente Ziel nur dann als Erklärungsprinzip der Geschichte verwendbar, wenn es eine entsprechende inhaltliche Bestimmtheit erhält. Und endlich um der teilweisen Dependenz der Geschichte von mechanischen Kausalitäten willen müßte, wie im vorigen Absatz gezeigt, das transzendente Ziel auch derart sein, daß der Kausalmechanismus als Ganzes ebenfalls von ihm dependierend gedacht werden, m. a. W. daß das transzendente Ziel mit der prima causa efficiens auf eine einheitliche Formel gebracht werden könnte. Die Voraussetzung des beherrschenden Zieles würde endlich auch einen Wertmaßstab abgeben für das, was in Ansehung des Gesamtverlaufs herausgehoben zu werden verdient.

Die Möglichlichkeit der Geschichtsphilosophie beruht demnach formal angesehen darauf, daß wir bei der Betrachtung der Geschichte nicht auf eine einzelne Betrachtungsweise angewiesen sind. Die Verpflichtung etwa, sich auf die kausalmechanische zu beschränken, ist dadurch beseitigt, daß sie z. B. bei den Organismen schlechterdings versagt, worüber nicht mehr zu streiten nötig. Wir können also bei der Untersuchung historischer Dinge, wenn wir ihren Sinn suchen, sie verstehen, „erklären" wollen mit der Betrachtung wechseln, so oft es die Objekte verlangen.

Hiernach scheint nun freilich auf den ersten Blick die Geschichtsphilosophie grenzenloser Willkür preisgegeben. Aber man bedenke zunächst, daß es keine Betrachtungsweise — auch nicht die mechanistische — ohne ein subjektives Apriori gibt. Das freilich ist ohne weiteres zugestanden, daß das Maß dieses Apriori in den einzelnen Betrachtungsweisen sehr verschieden ist, wiewohl es keineswegs ausgemacht ist, ob zwischen der Apriorität der immanent kausalen und der immanent finalen Dependenzableitung ein solcher Gradunterschied gemacht werden kann. Immerhin muß die Geschichtsphilosophie, vor allem weil sie die Transzendenz zu Hülfe nehmen muß, dem Apriori ihres Subjekts eine Inhaltsbestimmung geben, die dem von ihm vorgenommenen Betrachtungswechsel das Odium der Willkür nimmt. Dabei müßte sich dann zeigen, daß mit dem scharfen Kantischen Schnitt von Apriori und Erfahrung nicht auszukommen ist. Es ist sehr erwähnenswert, daß selbst Simmel trotz seines konsequenten Kausalmonismus zu dem Resultat kommt, „daß zwischen den Bestandteilen unseres Weltbildes, die wir die objektiven und denen, die wir die subjektiven nennen, kein absoluter Unterschied ist, sondern daß sich vermittelnde Stufen zwischen sie schieben." Erst die nachträgliche Beurteilung stellt den fraglichen Gedanken, der an sich ganz einheitlich ist, „zwischen die Kategorien subjektiv und objektiv, deren jeder er in irgend welchem Maße genügt" [1]).

Dazu tritt freilich noch ein andres. Es handelt sich ja in der Geschichtsphilosophie nicht darum, eine Summe von

[1]) Die Probleme der Geschichtsphilosophie S. 76.

subjektiven Urteilen zusammenzustellen, die von vornherein so zugeschnitten sind, daß sie in ein beliebig konstruiertes System passen. Vielmehr ist doch der Geschichtsphilosoph auf den konkreten Stoff, den er vom Historiker erhält, angewiesen, ja er kann auch die Zusammenhänge nicht willkürlich mit kausalen oder finalen Vorzeichen versehen. Die Erlaubnis des Betrachtungswechsels bei den historischen Einzelheiten besagt doch nur dies, daß er nicht verpflichtet ist, von Zwecken geleitete Bewegungen mechanistisch oder umgekehrt, Wirkungen des Naturmechanismus aus immanenten Zwecken abzuleiten. Inwieweit dann freilich überhaupt auf Allgemeingültigkeit Anspruch erhoben werden kann, das hängt allerdings von dem Maß von Denknotwendigkeit ab, das den eingeführten transzendenten Faktoren und den transzendentalen Aprioritäten im Subjekt beizumessen ist. Aber selbst wenn die Geschichtsphilosophie auf Allgemeingültigkeit und Denknotwendigkeit überhaupt verzichten müßte, wie es nach den gemachten Erfahrungen wahrscheinlich sein dürfte, so könnten ihre Aufstellungen doch in einer Weise einleuchtend gemacht werden, daß man sie für die beste Erklärung der Geschichte ansehen müßte. M. a. W. die Tatsache, daß diese Geschichtsphilosophie im Prinzip überbietbar ist, schließt nicht aus, daß sie unüberboten ist. In gewisser Weise wird das wiederum durch eine Äußerung Simmels über die teleologische Betrachtung trefflich illustriert. Er sagt von ihr: „Sie steht erkenntnistheoretisch zwischen dem objektiven und subjektiven Verhalten des Denkens in der Kategorie des Plausiblen, und die reine Subjektivität ihres Grundgedankens hat wenigstens soweit objektive Färbung, daß er auf den realen Verlauf der Dinge projiziert werden kann.“ (a. a. O. S. 77).

6. Konsequenzen für die Frage nach der Gesetzmäßigkeit.

In dieser Beschränkung, die dem Betrachtungswechsel durch den historischen Stoff auferlegt ist, liegt es nun auch begründet, daß eine durchgehende historische Gesetzmäßigkeit durch die Heterogonie der Dependenzreihen nicht ausgeschlossen wird. Denn allerdings, wäre der Betrachtungswechsel lediglich vom Subjekt abhängig, dann müßte damit

auch grundsätzlich auf den Nachweis einer historischen Gesetzmäßigkeit verzichtet werden. Diese müßte immer als willkürlich untergeschoben erscheinen. Aber selbst wenn das beherrschende transzendente Ziel, überhaupt die Transzendenz nicht anders als durch axiomatische Gründung im Subjekt gewonnen werden könnte, so gewährt doch die in jedem Fall mit einiger Sicherheit zu überblickende Geschichtsbewegung, an der sich die transzendental-transzendenten Möglichkeiten erproben müssen, ein empirisches Konkretum von solcher allgemeingültigen Objektivität, daß auch die Gesetzmäßigkeit wenigstens in die Sphäre des „Plausiblen" rückt. — Der schwerwiegendste Einwand, der gegen die Gesetzmäßigkeit gemacht werden könnte unter Voraussetzung unsrer geschichtsphilosophischen Bedingungen, ist wohl der, daß die Möglichkeit der Durchbrechungen aller Dependenzreihen durch heterogene, sei es finaler Reihen durch mechanische oder mechanischer Reihen durch finale, den Gesetzen die Charaktere der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit nehmen müßte. Aber liegt nicht schon hierin, daß wir von Durchbrechungen reden müssen, die Anerkennung, daß die gestörte Bewegung ohne den Einbruch des Heterogenen mit einer ihr immanenten Sicherheit an eine Regel gebunden ist? Geradeso wie wir oben davor warnten, den Begriff der Gesetzmäßigkeit mit dem der Einzelgesetze gleichzusetzen, geradeso muß man sich hier hüten, umgekehrt den Begriff der Gesetzmäßigkeit monistisch zu pressen, zu vereinsamen. Gewiß geht aus den früheren Konsequenzen hervor, daß die finalen Einzelreihen, wenn sie nicht einem transzendenten Ziel untergeordnet werden können, jede Ordnung, jede Regelmäßigkeit vermissen lassen müssen. Daher man von einer Gesetzmäßigkeit der Geschichte nur reden könnte, soweit sie vom kausalmechanischen Naturzusammenhang bestimmt wäre, womit aber der Kern der Geschichtsbewegung so gut wie garnicht getroffen würde. Ist aber ein transzendentes Ziel vorhanden, so bestimmt es die von ihm dependierenden immanent finalen Reihen nach seinem Inhalt, d. h. alle finalen Einzelreihen haben ihre Bestimmtheit durch eine zentrale Tendenz, die ihnen allen gemeinsam ist. Damit sind sie aber einer gemeinsamen Regel

unterworfen, welche ihren Verlauf trotz der Verschiedenheit ihrer Arbeit, die sie dem (transzendenten) gemeinsamen Ziel leisten müssen, ordnet. Das transzendente Ziel ist der Gesetzgeber der immanenten Zweckreihen. Und hier gewinnen wir nun einen deutlichen Sinn des Begriffs der Entwicklung. Entwicklung, sagten wir (S. 23) ist gesetzmäßiger Fortschritt. Das Prädikat des Fortschritts kommt den immanenten Finalitäten zu, weil sie alle am Fortschreiten der geschichtlichen Bewegung zum transzendenten Ziel mitarbeiten; das der Gesetzmäßigkeit kommt ihnen zu, weil sie alle durch das allmächtig wirkende Ziel geregelt, gesetzlich bestimmt sind. Damit ist aber keineswegs ausgeschlossen, daß das allmächtige Ziel, um sich durchzusetzen, mit einer ihm innewohnenden Notwendigkeit immer neue immanente Finalitäten gründet; diese stehen also allerdings nicht mit den schon vor ihnen wirksamen im Verhältnis der Dependenz, sind nicht durch diese früheren gesetzmäßig bestimmt. Daher ist es auch unmöglich, durch immanente Betrachtung der einzelnen Finalitäten ein Gesetz des Fortschritts zu entdecken. Für die immanente Betrachtung müssen sie als parallele Reihen erscheinen, die man ins Unendliche verlängern muß, um ihren Zusammenhang herzustellen.

Solange es freilich nicht gelingt, den Realgrund des Kausalmechanismus mit dem transzendenten Ziel in ein gemeinsames Prinzip zusammenzubinden, solange wird die Geschichte als Resultante zweier dualistisch divergierender Komponenten, gewissermaßen als Kampf zweier Gesetzlichkeiten begriffen werden müssen. Ist aber jene Zusammenbindung möglich, indem nämlich, wie oben (S. 71) gezeigt, der gesamte Kausalmechanismus im ganzen als eine Dependenz des transzendenten Zieles gelten könnte, dann wäre alle Geschichtsbewegung auf eine einzige Gesetzmäßigkeit zurückzuführen. Nichts hindert dann anzunehmen, daß der Mechanismus mit Rücksicht auf das letze Ziel der Geschichte so geordnet wäre, daß er an gewissen Stellen auf einen sogenannten toten Punkt kommt, wo die ganze Maschine stockt und den Eingriff einer zweckbestimmenden Hand geradezu fordert, die durch eine generatio aequivoca gewissermaßen

die Bewegung der Maschine zur Vollendung ihrer Arbeit von neuem im Gang bringt — wenn man es nicht vorzöge, die kausalmonistische „Gesetzmäßigkeit“ nur als Beschreibung einer allgemeinen Gewohnheit der Molekel zu betrachten, deren Kräfte aber in der Transzendenz liegen, die ihre Existenz und Bewegung in jedem Augenblick sub specie aeternitatis motiviert und trägt und „regelt“.

So tritt zutage, daß auch die Begriffe der Gesetzmäßigkeit, des Fortschritts, der Evolution durchaus abhängig sind von der Bestimmung des transzendenten Zieles, von seinem Inhalt wie vom Umfange seiner Kompetenzen. Die Ursache des Mechanismus und das Ziel der Finalitäten zu suchen und auf einen einheitlichen Grund der Geschichte zurückzuführen, der in seiner allumfassenden Wirksamkeit auch die Gesetzmäßigkeit garantiert, das ist das Ziel der Geschichtsphilosophie.—

IV. Die Möglichkeit der Geschichtsphilosophie inhaltlich. Die Gewinnung der Transzendenz.

Wir haben gezeigt, daß eine rein immanente Geschichtsphilosophie nicht möglich, für sie vielmehr die Anwendung eines der Geschichte transzendenten Gesichtspunktes notwendig ist. Wir mußten und müssen dabei vorläufig auch weiterhin das Verhältnis des geschichtsphilosophischen Subjekts zur Transzendenz in der Schwebe lassen. Denn wiewohl die Transzendenz eine außerhalb des phänomenalen Konnex der Geschichte stehende Realität bedeuten muß, so wäre doch von vornherein die Möglichkeit nicht auszuschließen, daß sie innerhalb des Subjekts läge. Zwar nimmt das Subjekt am immanenten Konnex der Geschichte teil, aber die disjunktive Gegenüberstellung von Subjekt und transsubjektiver Geschichte sondert das Subjekt doch zweifellos in bestimmter Form von der reinen Immanenz aus. Allein was nach Abzug der gesamten Phänomenalität in unserm Bewußtsein übrig bleibt,

kann doch immer nur ein ganz formales Apriori, ein Schrank ohne Inhalt, im besten Fall ein ganz farbloses „intelligibles Ich“ sein, das jedenfalls den Bedingungen, die wir an eine der Geschichte transzendente Realität soeben stellen mußten, unter keinen Umständen genügt. Deshalb ist auch jede Transzendenz, die aus einer Urtat des individuellen Ich abgeleitet wird, von vornherein abzulehnen. Die Gewinnung der Transzendenz vom Subjekt aus kann also nur besagen, daß im Subjekt der Kontakt zwischen der Phänomenalität und Transzendenz hergestellt wird. Und um den Nachweis dieses Kontaktes wird man in der Tat in keinem Fall herumkommen. Denn soviel ist sicher: aus der phänomenalen Geschichte allein kann die Transzendenz nicht aufgezeigt werden. Könnte sie das, dann gehörte sie ja der Phänomenalität an und wäre keine Transzendenz mehr. Sie könnte höchstens daraus postuliert werden, womit aber niemals mehr als eine rein formale Möglichkeit gewonnen worden ist, noch gewonnen werden kann. Ist es das Subjekt, das der Geschichte den Charakter des Phänomenalen gibt, so liegt es auch am Subjekt, daß die Transzendenz als solche zustehen kommt. Das heißt aber: jedem Nachweis der Transzendenz muß der Nachweis ihres Innewerdens im Subjekt vorangehen. Wir können die Transzendenz mit der phänomenalen Geschichte nur zu einem einheitlichen Weltbilde verarbeiten, wenn wir sie als deutlich umgrenzten, inhaltlich bestimmten Bewußtseinskomplex aufzuzeigen vermögen.

Nun herrscht kein Streit darüber, daß einen solchen Bewußtseinskomplex darzustellen, die Religion von sich behauptet. In seiner Religion erhebt das Subjekt den Anspruch, eine überphänomenale Wirklichkeit, eine Transzendenz zu erreichen. Die Frage ist nun, wie die Wahrheit dieses Anspruchs erwiesen, und sodann, wie die Religion eine inhaltliche Bestimmtheit der Transzendenz, wie sie für die Geschichtsphilosophie erforderlich ist, erlangen kann. Von den mancherlei Wegen, die zur Beantwortung dieser Fragen eingeschlagen sind, heben wir die in der Gegenwart methodisch bedeutsamsten heraus und versuchen sie auf ihre Leistungsfähigkeit im allgemeinen und besonders für die Geschichts-

philosophie zu prüfen. Sie haben gemeinsam, daß sie die Transzendenz durch Induktion gewinnen wollen, und zwar der erste aus dem Geistesleben als Ganzem, die andern aus der Individualpsychologie und aus der Geschichte selbst.

1. Die noologische Methode. Eucken.[1])

Will man den Anspruch der Religion, reale Beziehung zur Überwelt zu liefern, auf seine Wahrheit hin untersuchen, so führen, sagt Eucken, zwei Wege nicht zum Ziel. Die Wahrheit der Religion läßt sich nicht durch die empirische Psychologie noch auch durch Isolierung der Religion ausmachen. Die empirische Psychologie vermag allerdings die Realität der religiösen Phänomene im Seelenleben aufzufinden und dazutun, aber ob dem religiösen Erleben eine überphänomenale Wirklichkeit zugrunde liegt oder ob das Ganze eine Täuschung ist, das zu entscheiden ist sie nicht imstande. Dazu bedarf es einer neuen Methode, die zugleich die Religion ihrer Isoliertheit entnimmt und in den Zusammhang eines großen umfassenden Ganzen stellt. Ein solches Ganzes darzustellen haben zwei große Lebenssysteme unternommen, der Naturalismus und der Intellektualismus. Jener macht die ganze Wirklichkeit zu einem Zusammentreffen unveränderlicher materieller Atome im Raum, wobei das Geistige nur Begleiterscheinung ist. Aber damit wird er diesem Geistigen nicht gerecht. Hätte der Naturalismus Recht, dann wäre es vollkommen unerfindlich, wie der Mensch hinter den Erscheinungen noch etwas anderes suchen sollte, andere Realitäten, Gesetze usw. Das Geistige ist mehr als eine bloße Begleiterscheinung, es ist eine eigene der phänomenalen Welt gegenüberstehende Wirklichkeit. Der Intellektualismus begeht den entgegengesetzten Fehler, für ihn ist das Denken die einzige Wirklichkeit. Er relativiert alle Gegensätzlichkeit, löst alles in die Entwicklung eines logischen Prozesses auf. Damit aber vermag er den aller Logik hohnsprechenden

---

[1]) Wir halten uns vor allem an Euckens Schriften „Die Einheit des Geisteslebens in Bewußtsein und Tat der Menschheit“ 1888 und „Der Wahrheitsgehalt der Religion“ 1901, 2. Aufl. 1905.

Widersprüchen in der phänomenalen Wirklichkeit wie im Innern des Menschen nicht gerecht zu werden.

Demgegenüber ist es notwendig, zunächst die Gesamtleistung des menschlichen Geisteslebens, Wissenschaft, Kunst, Religion, Moral als einheitliche Realität zu nehmen. Diese Notwendigkeit erweist die noologische Methode.[1]) Sie geht von der Anerkennung einer zwiefachen Wirklichkeit aus. Der Natur, die auch das individuelle Seelenleben, soweit seine Anfänge im Triebleben, in Leidenschaften und bloßem Vorstellungsablauf liegen, einschließt, ist ein selbständiges Geistesleben gegenüberzustellen, welches als produktive Kraft jene Menschheitsleistungen, die „Arbeitswelt" hervorbringt. Es geht keineswegs in den Beziehungen zur Naturwelt auf. Es ist die Schöpfung eines großen Selbst, Wesensbildung, Aufsteigen zum Wesen durch eigene Tat. In seiner Volltat, dem ethischen Handeln wird der Gegensatz von Subjekt und Objekt überwunden.

Die Überzeugung nun von diesem überweltlichen Geistesleben, die zugleich seine Wirksamkeit im Menschen bedeutet, ist Religion. Aber da der Mensch keineswegs nur in das Geistesleben hineinragt, sondern von seinen Beziehungen zur Umwelt übermächtig in Anspruch genommen wird, so ergibt sich ein schwerer Konflikt. Die Religion wird zur Forderung, zur Aufgabe. Die Tatsächlichkeit des Geisteslebens kann nicht durch einen äußern Eindruck gewonnen werden, sie wird mit dem ganzen Lebensprozeß erlebt; es kann auch unmöglich im einzelnen Individuum neu und isoliert entstehen, es muß das unmittelbare Erscheinen einer ganzen Welt sein — darauf beruht es, daß das Erleben nicht Selbsttäuschung sein kann, denn hier kommt eine Weltwirksamkeit zur Erscheinung. Diese ist freilich nichts Fertiges, noch nicht am Ziel, ist im Werden, ist selbst ein Lebensprozeß. Ist es aber wirklich ein Weltgeschehen, das nicht vom Individuum produziert wird, sondern dieses überweltlich umschließt, freilich auch einschließt, so handelt es sich um ein Welterhabenes, um die Gottheit. Soll nun weiter dies göttliche Geistesleben

[1]) Eucken legt gelegentlich doch Wert darauf, daß er die noologische Methode nicht erfunden habe, z. B. „Wahrheitsgehalt" S. 129.

nicht in der Vereinzelung der Welt unterliegen, also wirklich Einheit sein, soll es zweitens nicht in der Welt untergehen, also seinen spezifischen Inhalt rein halten und endlich mächtig genug sein, alles andre Sein von sich aus zu gestalten, so muß es absolut sein. Trotzdem es also noch im Werden ist, muß es absolut gedacht werden (!). Gott ist das absolute Geistesleben, derjenige Teil des Geisteslebens, der bei gänzlicher Abstraktion von der Erfahrung übrig bleibt. „Nichts anderes bedeutete uns die Gottesidee als absolutes Geistesleben, das Geistesleben befreit von den Schranken und Verwicklungen unserer Erfahrung, das Geistesleben in seinem vollen Beisichselbstsein und als die Substanz aller Wirklichkeit“ . . . „nun erst führt die Zeitlosigkeit aller geistigen Inhalte zur Idee einer ewigen Ordnung, nun gelangt Wesenhaftes und Wertvolles zur vollen Einigung, und wird das Gute die alles Leben beherrschende Macht. Indem aber das Geistesleben mit solcher Erhebung zur Absolutheit zur vollen Entwicklung seines Wesens kommt, erlangt es zugleich dem Menschen gegenüber eine unvergleichlich größere Macht und sichere Überlegenheit“ (Wahrheitsgehalt S. 154). Indem nun das individuell-menschliche Geistesleben am absoluten Geistesleben teilnimmt, andrerseits dieses als das alle Wirklichkeit im Grunde Tragende die Naturwelt bestimmt und gestaltet, wird hier Weltüberlegenheit und innerweltliche Wirksamkeit Gottes, göttliches und menschliches Handeln eins. Mit andern Worten die Gegensätze von Immanenz und Transzendenz, von Dualismus und Pantheismus, von Determinismus und Indeterminismus sind bei dieser Systematisierung der Wirklichkeit überwunden.

Und doch leistet, sagt Eucken, die Religion als Anerkennung des absoluten Geisteslebens, diese „universale Religion,“ nicht was sie soll: siegreiches Vordringen gegenüber der Welt, sichere Überlegenheit des Geistigen. Heftigsten Widerstand leisten die Natur, die Kultur, Zersplitterung und Spaltung im Geistesleben, die Ohnmacht der Moral, vor allem die Undurchsichtigkeit der menschlichen Lage.[1]) Die

[1]) Wir heben im Folgenden gerade diesen Punkt bei Eucken im Interesse unseres Gesamtproblems hervor.

Weltumgebung läßt uns eine Lenkung des Geschehens zugunsten wachsender Geistigkeit, eine überlegene Förderung des geistigen Aufstrebens nicht erkennen. Den „Offizialverteidigern der Gottheit," die in dem Weltgeschehen, das für die eigene „Partei" günstig scheint, den „Finger Gottes" sehen, die das Leid in der Welt als unentbehrliches Mittel zur inneren Läuterung und sittlichen Veredlung begrüßen, wird entgegengehalten: „So bescheidenen Ansprüchen ist leicht zu genügen, aber bildet die Welt deshalb ein Reich der Vernunft, weil sie nicht die allerschlechteste ist?" (S. 238). Nein, sagt Eucken, der schlichte Wahrheitssinn kann nur zu der Einsicht kommen, „daß im großen und ganzen die strenge Verkettung wie das chaotische Durcheinander der Ereignisse, ihr gleichgültiges Dahinschreiten über das Wohl und Wehe, das Hoffen und Fürchten der Menschen unser Auge keine Ordnung der Vernunft, kein Reich der Liebe ersehen läßt." Und bleibt es rätselhaft, daß nicht selten die Geschicke des Menschen eine gewiesene Richtung zu verfolgen scheinen, so geht es doch wie im Dickicht des Waldes. „Es scheint sich in der Irre ein Pfad zu zeigen, er wird immer deutlicher, er scheint sicher an ein Ziel zu führen. Aber bald verengt und verwischt er sich wieder, unsicherer und unsicherer werden die Spuren, endlich verschwinden sie ganz, und alle Mühe hat nur eine getäuschte Hoffnung ergeben" (S. 241). Aber wenn die Welt so den Menschen auch gleichgültig behandelt, er kann dennoch nicht in der bloßen Verneinung auf das Leben verzichten. Die höhere Ordnung ist da, davon ist er überzeugt, sie zwingt ihn mit überlegener Gewalt zum Weiterstreben auf dem Wege zur Geistigkeit. Aber warum hilft sie ihm dann nicht, warum zeigt sie ihm nicht Aussicht auf Gelingen? — Aus dieser widerspruchsvollen Lage kann nur eine neue Erschließung des Göttlichen helfen.

Eine solche neue Erschließung behaupten die positiven Religionen. Die Möglichkeit ist keineswegs ausgeschlossen. Denn das von der universalen Religion anerkannte absolute Geistesleben entfaltet sich zwar nur an der Welt, ist aber nicht aus ihr erklärbar, also von ihr unabhängig. Es könnte

ein direktes Verhältnis zu Gott geben. Es gibt trotz der heftigsten, zum guten Teil berechtigten Widerstände gegen die positiven Religionen doch entsprechende Andeutungen. Wenn auf einer gewissen Höhe die Forderung der Feindesliebe auftaucht, so setzt das die Sehnsucht nach einer neuen Ordnung voraus, die höher ist als die der bloßen Gerechtigkeit, des Rechnens und Messens, nach einer Erhöhung des Menschen durch weltüberwindende Liebe. In diesem Verlangen nach einem wahrhaften Selbst, einer weltüberlegenen Innerlichkeit muß eine Tathandlung Gottes anerkannt werden. Die Anerkennung und Ergreifung eines so aufkommenden neuen Lebens bildet die „charakteristische Religion." Während es der universalen Religion um die Aufrechterhaltung des gesamten Geisteslebens zu tun war, bildet die charakteristische einen engeren Kreis dadurch, daß sie auch den einzelnen Individuen die Erhaltung des Selbst garantieren will, nicht nur dem Geistesleben als ganzem. Setzt sich dies Streben nach weltüberlegener Innerlichkeit tatsächlich mit neuen geistigen Inhalten und Kräften gegenüber der Welt durch, dann ist der Erweis für diese neue geistige Wirklichkeit erbracht. Das setzt eine begründende Tathandlung Gottes voraus. Gelingt es der neuen Religion, dem Menschen gegenüber allem Selbstischen, Kleinen, Gemeinen durch die Liebe, die stark ist wie der Tod, eine weltüberwindende Kraft zu verleihen, so fordert das Anerkennung einer unendlichen Liebe, die das Einzelne an sich zieht und in der Vereinzelung trägt und stark macht. Hier wird der Gedanke eines lebendigen, persönlichen Gottes erreicht, in dem Macht und Liebe vereinigt sind. Von hier aus erst können die Probleme des Leides, der Schuld, des Bösen, der Geschichte voll gelöst werden.

Aus der Zweiseitigkeit des Lebensprozesses, der einerseits in die Weite der Welt hinausstrebt, andrerseits eine weltüberlegene Innerlichkeit zu entwickeln sucht, ergibt sich der Unterschied zwischen universaler und charakteristischer Religion. „Der Unterschied beider" — so formuliert P. Kalweit — „fällt nicht mit dem der natürlichen und geoffenbarten Religion zusammen. Denn auch die universale Religion ruht auf

Offenbarung, d. h. auf einer Taterweisung göttlichen Lebens. Die universale Religion gibt dem geistigen Leben den Halt für die Arbeit an der Welt, die charakteristische sucht das Geistesleben zu retten, auch wenn es innerhalb der Welt sich nicht durchzusetzen vermag, durch die Eröffnung der Gemeinschaft mit Gott“ [1]). —

Wir haben Euckens Religion eingehender reproduziert, weil hier zweifellos entschlossen Ernst gemacht wird mit einer Gewinnung der Transzendenz. Eine andere Frage ist nun freilich die, wieweit er auf Zustimmung rechnen kann. Wir haben an ihr nur insofern Interesse, als die Brauchbarkeit dieser Religion für die Erklärung der Geschichte zu untersuchen ist. Nun bedeutet ja dies einen gewaltigen Gewinn gegenüber der reinen Immanenzbetrachtung, daß die charakteristische wie die universale Religion nur unter der Bedingung einen Sinn hat, daß außer den phänomenalen Kausalitäten Werte und Ziele wirksam sind. Wir zeigten, daß gerade das Suchen nach teleologischer Leitung über die universale Religion hinausführte. Und doch scheint uns schon dies bedenklich, daß jener Dualismus von Ursache und Zweck nicht völlig überwunden wird. Das deutlich vordringende Geistesleben mag noch so sehr als das Bedeutsamere, als das mehr und mehr Gestaltende, ja Produzierende heraustreten — solange die zu formenden mechanischen Massen nicht auf die transzendente Quelle der Teleologie zurückgeführt werden können, so lange ist nur der eine Teil der Geschichte erklärt, der Finalbestimmte. Es fehlt die Ableitung des Ungeistigen, der „Welt“! — Das erläutert auch Euckens Stellung zur Geschichte selbst. Sie erinnert nicht wenig an den oben genannten Steffensen. Die Geschichte heißt „Schauplatz

[1]) Kalweit „Euckens Religionsphilosophie“ im Archiv für Religionswissenschaft 1902 S. 340 ff.; vgl. auch Kalweit über Eucken in der Christl. Welt XX, Nr. 8—13, und seine eigene auf Eucken und Claß fußende „Begründung der Religion“ 1902. — Gustav Claß kommt zu ähnlichen Resultaten wie Eucken, ohne aber die Religion in dieser Weise in das Zentrum zu rücken. Vgl. sein Hauptwerk „Untersuchungen zur Phänomenologie und Ontologie des menschlichen Geistes“ 1896.

des Kampfes um ein Geistesleben“ (Wahrheitsgeh. [2] S. 126), sie ist ein „Kampf echter Geistigkeit und bloßmenschlicher Lebensführung“ [1]). Um ihn zu überschauen, muß sich „der Hauptstandort des Lebens über die bloße Folge der Zeiten hinaus in eine zeitlose Ordnung“ verlegen. Darin liegt die Doppelstellung Euckens zur Geschichte beschlossen. Einmal seine bewußte Stellungnahme in der Transzendenz. „Die „streng immanente Geschichtsbetrachtung“ bringt Beschränkung, bringt „kleine und in ihrer Kleinheit dünkelhafte Menschenkultur, die das Leben auf ein klägliches Niveau herabdrückt und alle echte Größe zerstört“ (Wahrheitsgeh. S. 40f.). Darum gibt es keine Geschichte als geistiges Erlebnis ohne ein Zurückgehen auf eine ewige Ordnung (S. 346). Ohne Ewigkeit keine Geistigkeit, kein Zusammenhang, kein Inhalt des Lebens. Daher muß die Geschichte sub specie aeternitatis betrachtet werden (S. 126). — Hier haben wir nun gewiß eine Transzendenz, in der alle einzelnen Finalitäten verbunden erscheinen. Zwar soll ja hier der Gegensatz von Immanenz und Transzendenz überwunden werden, aber jedenfalls zeigt die Einordnung in einen großen „Lebensprozeß“ eine dem Kausalmechanismus überlegene Wirklichkeit, die — wie alles Leben — grundsätzliche Teleologie ist. Immerhin muß man gegen die Überwindung der Transzendenz als solcher deshalb Bedenken haben, weil das göttliche Leben sich nur an der Welt entfalten soll. Gibt es göttliches Leben ohne alles menschlich-individuelle Leben? Die Frage bleibt offen. Kann man sie mit ja beantworten, dann hindert allerdings nichts, im göttlichen Leben das alle Finalitäten bestimmende Ziel zu sehen. Wenn aber nur mit nein, dann sind wir dem finalen Pluralismus rettungslos verfallen.

Weshalb aber Euckens Religion der Geschichte nicht gerecht zu werden vermag, liegt in einem andern Moment jenes Satzes begründet: die neu entdeckte überempirische Ordnung ist zeitlos! Es ist kein Zweifel, „daß Geschichte als Erlebnis nicht möglich ist von der bloßen Zeitfolge her“ (Wahrheitsgeh. S. 39). Die Geschichte hat den Zweck, ihre

[1]) Geistige Strömungen der Gegenwart (3. Aufl. der Grundbegriffe) 1904. S. 265.

großen Persönlichkeiten und die großen Organisationen im Interesse des höhern Geisteslebens wirksam zu machen; jene wirken „durch die gewaltige Energie, mit der sie uns den in ihnen verkörperten Typus vorhalten, uns zur Entscheidung zwingen und aus der Stagnation des Alltags herausreißen“ (S. 350), diese durch Befestigung und Vergegenwärtigung des Weltcharakters der Religion, durch Gemeinschaft, geistige Atmosphäre, historische Kontinuität (S. 352). So muß „die Geschichte aus einem bloßen Strom der Ereignisse zur allmählichen Eröffnung einer Geisterwelt, zum Gewinn einer zeitüberlegenen Gegenwart werden“ (Geistige Strömungen S. 266 f.). Es ist am Tage, daß für diese Geschichtsbetrachtung das historische Nacheinander, seine kausale oder finale Verknüpfung gänzlich gleichgültig sein muß. Das Charakteristische an der Geschichte ist nicht ihre Gestaltung, ihr Plan, ihre Dependenz sondern das für den Beschauer noch gegenwärtig Wirksame. Und bedeutet sie eine Wirkung des Göttlichen, so doch nur deshalb, weil sie am überzeitlichen geistigen Leben partizipiert. Keineswegs darf man sich an historische Konkreta als die Offenbarung des göttlichen Lebens halten. Denn nur „die alte Fassung läßt das Göttliche an einem besondern Zeitpunkt fertig und abgeschlossen eintreten und die späteren Zeiten nur aneignen und festhalten, was dort erschienen ist“ (Wahrheitsgeh. S. 348). Man wird doch unwillkürlich nach dem Beweis fragen, wenn der „alten Fassung“ vorgeworfen wird: „Es gibt hier keinen wesentlichen Fortschritt, keinen weltgeschichtlichen Prozeß“! In jenem überzeitlichen Leben Gottes allerdings nicht. Das kann es aber für Euckens „absolutes Geistesleben“ auch nicht geben, wenn es wirklich überzeitlich ist. Die „alte Fassung“ kennt wohl einen Fortschritt, wohl einen welthistorischen Prozeß als allmähliches Näherherankommen zum Ziel, aber nur innerhalb der zeitlichen Wirklichkeit. Wie kann aber das absolute geistige Leben in das Werden einer Zeitgeschichte hineingebunden werden?! —

Ergebnis: die noologische Methode gewinnt eine finale Transzendenz, kann aber mit ihr nicht dem konkreten Verlauf der Geschichte gerecht werden.

2. Die Kombination der Religionsgeschichte mit der Religionspsychologie. Siebeck. Troeltsch.

Ein größeres Gerechtwerden gegenüber dem konkreten Geschichtsverlauf wird man da erwarten dürfen, wo man grundsätzlich durch „historische Methode" zum Überweltlichen vorzudringen verspricht. Dabei muß zunächst nachdrücklich anerkannt werden, daß es hierbei in der Tat auf Gewinnung eines inhaltlich bestimmten Begriffs der Transzendenz abgesehen ist. Es handelt sich wiederum um die Religion. Diese behauptet nach Siebeck gegenüber der bloßen Weltkultur eine „darüber hinausführende transzendente oder überweltliche Wirklichkeit" [1]) oder, was Troeltsch (nach Wundt) an erster Stelle bei ihr heraushebt, „die Vorstellung übermenschlicher Mächte oder Wirklichkeiten" [2]) oder „die Religion (ist) in ihrem eigentlichen, engern Sinn Erhebung zum Göttlichen" [3]).

Wie kann man die Wahrheit der Religion erweisen? Siebeck schlägt folgenden Weg ein. Ein geschichtlicher Überblick soll zunächst die einzelnen Religionen als Glieder eines einheitlichen historischen Prozesses erweisen und analysieren. Die Hauptfrage ist die, ob diesem Prozeß das Prädikat der Entwicklung zukomme. Sie wird bejaht. Es läßt sich unter Berücksichtigung der übrigen Kulturverhältnisse zwischen den Religionsstufen ein historisch genetischer Zusammenhang erweisen; es stellt sich in ihrer Gesamtheit ein gemeinsames, gleichartiges Wesen als von innen her durchwirkend dar, wobei das Frühere des genetischen Prozesses hinsichtlich seines Daseins nicht durch das Spätere entwertet, sondern als notwendige Durchgangsstufe erwiesen wird. Und endlich entspricht die Religion auch insofern dem Begriff der Entwicklung, als das Spätere im Vergleich mit dem Früheren absolut oder relativ das Hervortreten und Selbständigwerden des Geistes im Untrschiede vom Ungeistigen zur Geltung bringt. Weiterhin zeigt die Religionsphilosophie, wie dieser

---

[1]) Siebeck, Religionsphilosophie S. 15.

[2]) Troeltsch, die Selbständigkeit der Religion ZfThK. 1895. S. 381.

[3]) Troeltsch, die Absolutheit des Christentums u. d. Religionsgesch. 1902, S. 67.

Stufengang in der Religion, soweit sie durch die phänomenologische Psychologie als besondere seelische Funktion nachgewiesen wird, durch die im erfahrungsmäßigen Wesen des Geistes liegenden Faktoren und Motive bedingt ist und wie aus denselben Bedingungen die Objektivierungen der subjektiven Inhalte in Mythus, Dogma, Kultus entstehen. Das Kriterium dafür, daß in der religiösen Entwicklung eine höhere Stufe erreicht ist, liegt in der Art der Rückwirkung des spezifisch Religiösen auf das Ethische. Und unter diesem letzten Gesichtspunkt wird vor allem auch der Wahrheitsnachweis für die Religion angetreten. Die ethische Natur des Subjekts die Einheit der Persönlichkeit, die notwendige Voraussetzung der praktischen Freiheit zwingt es zum Zweck der hierfür nötigen Überzeugungsstärke das theoretische Wissen durch den „Glauben" zu ergänzen. Und „da Glaubensobjekte ihrer Natur nach nicht so beschaffen sind, daß sie sich nach Art wissenschaftlicher Tatsachen und Beziehungen wahrnehmen oder deduzieren lassen, so kann, sofern es sich doch um eine Art von deduktiver Begründung ihrer Wahrheit handelt, diese nur gesucht werden in dem Nachweis, daß die praktischen Voraussetzungen, auf denen sie ruhen, zu dem von Seiten der theoretischen Weltbetrachtung gegebenen Inbegriff vom Wesen und Sein der Welt erst die letzte ausreichende Begründung hinzubringen" (S. 445). Sonach ruht also die Wahrheit der Religion auf praktisch-sittlichen Postulaten. Ein überweltliches Leben wird gefordert und praktisches Handeln erstrebt. Daher denn Siebecks Religionsphilosophie mit dem Satze schließen kann, die Religion bezeuge „durch ihr Dasein und den Gang ihrer Geschichte, daß auch das Göttliche, indem und insofern es innerhalb der Welt sich der Erkenntnis aufschließt, diese seine Offenbarung in der allem Weltlichen eigentümlichen Form, nämlich der Entwicklung, vollzieht."

Nun tritt freilich an dieser letzten Fassung schon zutage, daß eine solche transzendente Realität, die an den Prozeß der immanenten Weltentwicklung gebunden ist, schwerlich das lösen kann, was wir nach früheren Ausführungen von ihr verlangen müssen, wenn die Geschichte aus ihr erklärt werden soll. Und in dieser Erkenntnis muß die Art bestärken, wie

Siebeck die Augustinische Auffassung von der Geschichte, nach welcher der geschichtliche Prozeß „in seinem Anfang und Ende ins Transzendente hineinreicht" einerseits auf Rechnung der „metaphysischen Spekulation von der Antike her" (S. 276) setzt, andrerseits „die Abstreifung des ins Transzendente weisenden Charakters" als teilweise schon durch Renaissance und Reformation, vollends im 18. Jahrhundert vollzogen ansieht (S. 407 f.). Indessen er lehnt doch, wiewohl er seinem Ethizismus entsprechend den Fortschritt behaupten muß, diejenigen modernen Deutungen dieses Begriffs, die bei der reinen Immanenz stehen bleiben, ausdrücklich ab. Trefflich weist er nach, daß die Meinung, der durch den Fortschritt zu erreichende Wert sei die fortschreitende Bewegung selbst, in einen unauflöslichen Zirkel führt. Der Fortschritt ist überhaupt nicht ein naturhafter Prozeß, weil dabei die Fragen nach dem Leiden und dem Bösen ganz außer Ansatz bleiben müßten (S. 412); er ist vielmehr eine sittliche Aufgabe (S. 415). Und trotzdem diese inhaltlich genau zu beschreiben ist (S. 416), bedarf doch diese Ansicht „um nicht in sich zusammenzufallen, noch einer ins Transzendente weisenden Unterlage" (S. 417). Allein insofern Siebeck zur Bestimmung des transzendenten Zieles beim Unsterblichkeitsproblem ankommt, muß die Feststellung des Leitmotivs der Geschichte als ganzer notwendig verfehlt werden. Denn folgerichtig wird die Gesamtheit nur als „Medium" bezeichnet (S. 418), das dem Individuum zur Erlangung des individuellen höchsten Gutes dient. Und da nicht der Versuch gemacht wird, die individuellen Ziele in ein den ganzen historischen Prozeß beherrschendes Ziel zu verankern, so kann auch durch diese Begründung der Transzendenz, trotzdem sie ihre letzten Wurzeln in der religionsgeschichtlichen Erhebung hat, unsrer Geschichtsphilosophie nicht genügen.

Troeltsch lehnt zwar Siebecks Gründung auf Postulate sehr energisch ab[1]), allein er steht ihm im allgemeinen doch sympathisierend gegenüber[2]), ja er kann sich in seiner Auf-

[1]) Selbständigkeit der Religion ZfThK. 1895 S. 431.
[2]) Ebenda 1895 S. 402 ff. 1896 S. 175.

fassung von der Religionsphilosophie gelegentlich mit ihm decken [1]). Auch bei Troeltsch liegt eine eigentümliche Kombination der Religionspsychologie mit der Religionsgeschichte vor, nur daß er im Gegensatz zu Siebeck jene dieser voranstellt. Die Religionspsychologie grenzt nach Troeltsch im menschlichen Seelenleben ein bestimmtes Gebiet ab, nämlich dasjenige, wo Gottesberührungen stattfinden. Im religiösen Leben findet sich regelmäßig der Glaube an die Realität der übermenschlichen oder übersinnlichen Macht. Ein mächtiger hieraus resultierender Gefühlseindruck veranlaßt Glaube und Kultus. Dieser Wechselwirkung zwischen der notwendig vorauszusetzenden Offenbarung Gottes an den menschlichen Geist und und dem Glauben des Menschen liegt ein metaphysisches Grundverhältnis zugrunde, dessen man freilich zunächst nur vom Standort der Religion habhaft werden kann. Aber hiermit ist ein rein wissenschaftlicher Weg zu kombinieren. Es sind gewisse Tatsachen der empirischen Wirklichkeit: Wechselwirkung verschiedener Wirkungszentren, Aufeinanderbeziehung des natürlichen und geistigen Lebens, die übereinstimmende logische Gesetzmäßigkeit im Denken und in der Außenwelt, die Würde des Sittlichen, die nicht zu umgehende immanente Teleologie, die ästhetische Harmonie zwischen Geist und Natur, die Idee des Unbedingten in jedem Denkakt: „alles das nötigt zur Hypothese einer einheitlichen unendlichen Energie, in der alles aufeinander bezogen ist, und in der die Natur ein Verwirklichungsmittel geistiger Werte ist“ (Selbständigkeit 1895 S. 434). Dies wissenschaftliche Ergebnis und das religiöse Erlebnis stützen sich gegenseitig. Den sichersten aber und unwiderleglichen Beweis für die Wahrheit der Religion bildet die Unwillkürlichkeit der religiösen Vorstellung, die nur durch Wahrnehmung oder Erfahrung erklärbar ist. Hierbei ist die einzige Voraussetzung eine Überzeugung allerdings metaphysischer Natur, nämlich die, daß ein richtiger logischer Schluß aus der Bewußtseinsimmanenz eine transsubjektive Wirklichkeit erschließen könne. Nun liegt in diesem letzten Satz freilich mehr als der bloße „ Glaube an die Normalität un-

[1]) Gesch. u. Metaphysik ZfThK. 1898 S. 19.

seres Denkens", der zuweilen von Troeltsch damit gleichgesetzt wird. Aber auch wenn er nichts weiter besagen sollte, so ist selbstverständlich, daß die Neukantianer gegen diesen heroischen Optimismus Troeltschs zu Felde ziehen mußten. Niebergall nennt ihn „Glauben an die Kraft der spekulativen Fähigkeit des Menschen" und sucht ihn durch die Bezeichnung Axiom zu diskreditieren[1]) und J. Kaftan nennt ihn kurzerhand „Köhlerglauben in optima forma"[2]). Man wird aber auch, wenn man sich nicht auf diesen repristinierten Kritizismus einläßt, es begrüßen, daß Troeltsch im Interesse der Konsequenz die Methaphysik später mehr und mehr aus der Grundlegung herausgenommen und an das Ende seines Systems verwiesen hat. Zwar zu jenem erkenntnistheoretischen Fundamentalsatz hat er sich auch später noch ausdrücklich bekannt, wenigstens im Sinne eines Glaubens an die sinnvolle Organisation unsres Bewußtseins[3]). Aber wiewohl er diesen Glauben auch zur Religion in Beziehung setzt, so hat er doch die Frage nach der religiösen Gewißheit aus der Religionspsychologie zurückgestellt und sich im Anschluß an den Amerikaner W. James mit entscheidender Wendung auf den Boden des religionspsychologischen Empirismus gestellt. Dann aber bleibt nur eine doppelte Möglichkeit. Entweder man begnügt sich mit der exakten Analyse der religiösen Phänomene, indem man sie soweit irgend möglich dem Bewußseinsmechanismus einordnet und grundsätzlich die restlos immanente Ableitung versucht; dann kommt die Religionspsychologie jedenfalls für unser Problem der Tenszendenzgewinnung nicht mehr in Frage. Oder aber man räumt, wie Troeltsch dann doch will, der Religion qualitative Selbständigkeit im Bewußtsein ein. Troeltsch hat dies in der Schrift „Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft" (1905) durch den Nachweis eines aller Religion zugrunde liegenden rationalen Apriori zu beweisen versucht.

[1]) Niebergall „Über die Absolutheit des Christentums" Theol. Arb. aus dem rhein. wiss. Predigerverein 1900 S. 64.

[2]) J. Kaftan in der ZfThK. 1898 S. 81.

[3]) Troeltsch, Religionsphilosophie (K. Fischer-Festschrift I. B). 1904 S. 156.

Durch kritische Fortbildung des Kantischen „erfahrungsimmanenten Rationalismus“ soll eine religiöse Erkenntnistheorie aus den durch die Religionspsychologie festgestellten religiösen Bewußtseinstatsachen das Apriori herauslösen. Dabei soll dann zutage treten, daß die Kantische Unterscheidung vom intelligibeln und empirischen Ich oder von Freiheit und psychischer Naturnotwendigkeit durch kausal nicht ableitbare Tatsachen des religiösen Bewußtseins bestätigt werden. Religion ist Aktualisierung des religiösen Apriori. Der konkrete Inhalt der religiösen Vorstellungen mag noch so verschieden sein, das Apriori ist immer dasselbe. Eine nähere Darstellung und Kritik dieser erkenntnistheoretischen Erwägungen Troeltschs erübrigt sich an dieser Stelle. Wir heben nur das in unserm Zusammenhang Wichtige heraus. Der im Anschluß an James vorausgesetzte Allgemeinbegriff der Religion „Gegenwartsempfindung des Göttlichen“, auf dessen Aktualisierung hin die Vernunft angelegt ist, ist doch so leistungsunfähig wie möglich. Zunächst ist es doch mindestens sehr naheliegend, alsdann die subjektive Vernunft, aus deren Konstruktion die Religion mit Notwendigkeit hervorgeht, als den Produzenten der Religion anzusehen. Zwar redet Troeltsch von „Einwirkungen des Göttlichen auf den menschlichen Geist, vermöge deren die religiöse Wahrheit göttliches Geschenk und menschliche Hervorbringung zugleich ist“ (S. 49); aber durch den Regreß vom empirischen Bestand auf das Apriori wird ein transzendentes Göttliches jedenfalls bei Troeltsch nicht erreicht. Sogar die formale Möglichkeit, zu ihm vorzudringen, schneidet er ab: „Woher aber dasjenige kommt, das uns in der Einheit der notwendigen Idee eines Göttlichen und einer tatsächlichen Wirkung und Offenbarung entgegentritt, das vermögen wir nicht zu sagen“ (S. 52). Durch das rationale Apriori wird eine inhaltliche bestimmte Transzendenz noch weniger näher gebracht als durch die Analyse der empirischen Religionspsychologie. Diese letztere bleibt freilich auch in der Verbindung mit der Erkenntnistheorie das Ausschlaggebende, schon deshalb, weil sie die als religiös in Betracht kommenden Phänomene aussondert und aus sich jenen Religionsbegriff festsetzt. Dies setzt aber, wie Hunzinger un-

widerleglich gezeigt hat, ein religiöses Apriori voraus, welches schon der Religionspsychologie das Prädikat des Empirisch-analytischen nimmt. Denn „das scheinbar aus der religionspsychologischen Analyse gewonnene Urteil: Überall wo Religion ist, da ist sie zentral Präsenzempfindung des Göttlichen, muß in Wirklichkeit lauten: Überall, wo zentral Präsenzempfindung des Göttlichen ist, da ist Religion. Das entscheidende Urteil ist also kein analytisches, sondern ein synthetisches“ [1]). Die Unfruchtbarkeit der Methode Troeltschs liegt an der Unmöglichkeit des Experiments. Denn um die von Ihmels Troeltsch vorgehaltene Alternative kommt man nicht herum: entweder man behauptet im eigenen religiösen Erlebnis eine unmittelbare Gottesberührung und beurteilt von da aus das, was sich sonst Religion nennt; dann setzt aber diese Religionspsychologie schon eine anders geartete Vergewisserung um die Religion voraus. Oder aber man macht mit dem Experiment, d. h. mit dem hypothetischen Nachempfinden Ernst, man erlebt Gott auf dem Wege einer andern als der eigenen Religiosität, dann gibt man den Anspruch auf eigene Gottesberührung in der eigenen Religion auf [2]). Daraus ergibt sich, daß eine Gewinnung der Transzendenz durch Troeltschs Religionspsychologie einschließlich seiner Erkenntnistheorie unmöglich ist.

Allein der Schwerpunkt liegt nun bei Troeltsch auf der Kombination dieser Methode mit der religionsgeschichtlichen. Auch diese dient der Sicherung des Wahrheitsgehalts der Religion, sie soll Geschichtsphilosophie sein. Sie sucht die überempirischen Faktoren der Geschichte und zwar auf induktivem Wege aus der Geschichte selbst. Das heißt, wenn Troeltsch hält, was er verspricht, dann gewinnen wir aus der von ihm erstrebten Geschichtsphilosophie die Transzendenz, also die Voraussetzung für den Dependenznachweis der Geschichte, für die Geschichtsphilosophie in unserm Sinn.

Nun mag gleich vorangeschickt sein, daß es nach Troeltsch zu einer deutlich umschriebenen, inhaltlich bestimmten Dar-

[1]) Hunzinger „die phil. Grundlagen der religionsgesch. Methode“ in Probl. und Aufgaben 1909 S. 22.

[2]) Ihmels, Christl. Wahrheitsgewißheit 2. Aufl. 1908 S. 200ff.

stellung des Transzendenten in voller Realität innerhalb der Geschichte nicht kommen kann. Wenn sie z. B. von der kirchlichen Theologie in der Person Jesu behauptet wird, so wird damit eine nach den Grundsätzen der modernen Historie unerlaubte Verabsolutierung eines geschichtlichen Faktums vorgenommen. Denn das Christentum ist mit Einschluß seines Stifters eine historische Erscheinung und als solche jenen Gesetzen unterworfen, die als die Gesetze der Kritik, Analogie und Korrelation formuliert werden[1]). Es ist geschichtlich bedingt, beruht also nicht auf transzendenter Kausalität; es hat viele inhaltliche Parallelen, denen aber gerade von der christlichen Theologie der supranaturale Charakter abgesprochen wird, und es ist endlich in die gesamte Religions- und Kulturgeschichte unlöslich verflochten. Wenn Troeltsch diese Methode wirklich streng durchführte, so wäre sein Versuch freilich für uns erledigt. Denn kann das Transzendente als Realität aus wissenschaftlichen Gründen nicht im Christentum erlebt werden, dann müssen dieselben Gründe ein solches Erlebnis auch an jeder andern Stelle der Geschichte, z. B. in der Gegenwart unmöglich machen. Dann kann es also auch zur Erklärung der Geschichte, wie wir sie fordern, nicht verwendet werden. Aber Troeltsch lenkt ein: „Alle menschliche Geschichte überhaupt ist nicht bloß eine Aneinanderreihung menschlicher Subjektivitäten, sondern ein Zusammenwirken der menschlichen Geister mit dem göttlichen Weltgrunde“[2]). Man wird freilich sofort bedenklich werden, wenn andernorts von „der Geschichte als einer Entfaltung der göttlichen Vernunft“ geredet wird[3]). Das Überweltliche könnte darnach nur als ein vorläufiger Ausdruck für eine anders geartete Immanenz erscheinen. Aber nun wird doch auch mit Nachdruck betont, daß gerade die Religion nicht wie nach den neukantischen Gegnern Troeltsch „ein Erschließen und Postulieren sondern ein Leben in der Anschauung großer göttlicher Mächte“ ist. Und in dieser Stellung der Religion liegt es begründet, daß „das göttliche und

[1]) „Über historische und dogmat. Methode der Theologie“ in den Arb. d. rhein. wiss. Pred.-Ver. 1900 S. 88 ff.

[2]) Selbständigkeit. 1896 S. 79, vergl. S. 83.

[3]) Über historische und dogmatische Methode S. 103.

menschliche Tun in der Religion immer ein unterschiedenes bleibt", ohne daß es freilich der Wissenschaft gelingt, in jedem einzelnen Fall den göttlichen und den menschlichen Anteil abgrenzen zu können (Selbständigk. 1896 S. 96). Die religiöse Wirkung Gottes auf die Seelen ist nicht mit der Entwicklung des Bewußtseins identisch (Gesch. u. Metaphys. S. 29). Und vielleicht geht man nicht fehl, wenn man hier einen Hauptgrund sieht für die scharfe Absage an den ältern spekulativen Evolutionismus. Diesem gegenüber ist Troeltschs Meinung, daß „die Motivierung aus den höheren Geistesinhalten niemals als die einfache Fortsetzung der begonnenen natürlichen Motivierung ist und (daß) der Hervorgang solcher Inhalte nie durch bloße Summierungen bisheriger Wirkungen, sondern durch unableitbare, aus tieferm Grunde emporsteigende Erschließungen stattfindet. Eben deshalb ist in der praktischen Durchführung auch jede rein logische Konstruktion der Etappen der Entwicklung eine doktrinäre Vergewaltigung der Geschichte". [1]) Hierin liegen nun zwei wichtige Momente für Troeltschs Geschichtsphilosophie: die Selbständigkeit des Transzendenten und die daraus folgende Unmöglichkeit, die Geschichte a priori zu konstruieren. In dem ersten ist die „Unableitbarkeit" gewisser historischer Daten begründet, die „Geheimnisse der göttlichen Vernunft", ja „Gott selbst in seiner unberechenbaren, den menschlichen Kleinglauben mit immer neuen Offenbarungen überraschenden Lebensfülle". Und über allen Zweifel erhaben geht die Selbständigkeit der Transzendenz als Troeltschs Meinung aus seiner Lehre vom „Prinzip" angewendet auf das Christentum hervor. Prinzip ist dasjenige, „was einem großen Komplex geschichtlicher Erscheinungen die innere, über die einzelnen Momente übergreifende Einheit gibt . . . in dem es begründet ist, daß der große geschichtliche Zusammenhang eines Lebensgebietes trotz aller Mannigfaltigkeit als in sich zusammenhängende Einheit und als von einer ihn hervortreibenden Keimgestalt geleitet betrachtet werden darf" (Gesch. u. Metaphys. S. 56). Das christliche Prinzip erweist sich immer neuen Lagen gegenüber als schöpferisch und ist daher zu der in ihm wirkenden,

[1]) Die Absolutheit des Christent. u. d. Religionsgesch. S. 36.

immer lebendigen und den Lebenszusammenhang des Ganzen in sich entfaltenden Tätigkeit zurückzuverfolgen (S. 58 f.). Allein von hier aus eine inhaltliche Bestimmung der Transzendenz zu unternehmen, scheitert daran, daß Troeltsch solche Neuerschließungen der transzendenten Tiefe der Geschichte überall da findet, wo überhaupt von Religion geredet werden kann. Das war nach Troeltsch gerade der Grundschade aller bisherigen Theologie, daß sie das Christentum isolierte, auf Offenbarung begründete, die andern Religionen aber auf Postulate oder Illusionen zurückführte. Nein, sagt Troeltsch, jede Religion ist Glaube an Gottesberührung, und das eingeschlossene Korrelat ist eine entsprechende Offenbarung. Er ist der Meinung, „daß der Gottesglaube in allen Formen, wo er nur überhaupt wirklicher Gottesglaube und nicht selbstsüchtiges Zauberwesen ist, im Kern idendisch ist“ (Üb. hist. u. dogm. Methode S. 104).

Dann erwächst freilich die ungeheuere Schwierigkeit, die Transzendenz inhaltlich zu bestimmen, Tendenz und Ziel der Geschichte festzulegen. Ist der Maßstab für die Beurteilung der Geschichte, wie wir schon in jenem zweiten Moment andeuteten, nicht wie dem idealistischen Evolutionismus a priori fertig, so muß er aus der Geschichte selbst abgelesen werden. Trotz schärfster Absage an den Positivismus ist sich Troeltsch wohl bewußt, daß auch Allgemeinbegriffe weder für die Religionsgeschichte gewonnen, noch zur Feststsellung des Normativen verwendet werden können. „Es ist vielmehr die Eigentümlichkeit der Geschichte, daß die Wertmaßstäbe zu ihrer Beurteilung in und mit ihr selber erwachsen und aus der Zusammenfassung ihrer offenbaren Tendenzen gewonnen werden müssen“ (Selbständigkeit 1895 S. 373, vgl. 1896 S. 78 u. oft). Nun ist dabei das Problem der Entwicklungsgesetze und des Entwicklungszieles im Vordergrunde (Gesch. u. Metaphys. S. 28). Und dies ist gleichbedeutend mit der Frage nach dem Fortschritt. Dann wird allerdings die Frage nach dem „Seinsollenden“ wie Troeltsch, nach dem „Ideal“ wie Kaftan sagte, unausweichlich. Troeltsch nun will eine entwicklungsgeschichtliche Betrachtung, „welche die mannigfachen historischen Ideale in der Einheit einer treibenden

Grundkraft und eines schließlichen Zieles zusammenfaßt" (a. a. O. S. 34). Nun konnte Troeltsch zwar früher optimistisch behaupten, die innere Dialektik der religiösen Idee weise zum Christentum. Allein schon die gequälte Art, wie das diese Ableitung Störende am Buddhismus auf geschichtlich bedingte zersetzende Reflexion, auf Reste der Naturreligion usw. zurückgeführt wird (vgl. Selbständigk. 1896 S. 170 ff.) könnte daran irre machen. Viel bedenklicher ist das Zugeständnis, daß es unmöglich sei, „vom Entwicklungsbegriff aus die Entwicklungsgrenze und -höhe an irgend einer geschichtlichen Erscheinung vor dem völligen Ablauf aller Geschichte darzutun" (Gesch. u. Metaphys. S. 34). Das hier zutage tretende hart umstrittene Problem der Absolutheit interessiert uns nur soweit, als Troeltsch behauptet, die historische Denkweise schließe die naive Absolutheit, die jede Religion für sich beanspruche, wie die „wissenschaftliche" Absolutheit aus[1]). Dann muß aber die volle, inhaltlich bestimmte Offenbarung Gottes an einem Punkte der Geschichte ebenfalls ausgeschlossen sein. Troeltsch gesteht freilich zu, man dürfe sie wohl „glauben" (Gesch. u. Met. S. 35), aber was es mit diesem Glauben auf sich hat, erhellt, wenn er damit rechnen muß, daß noch eine höhere Erschließung stattfinden kann (Absolutheit S. 81). Darnach bilden die Selbsterschließungen des Transzendenten eine Progression von unabsehbarer Länge, die weder eine umgrenzte Erfassung der Transzendenz möglich macht, noch auch die Feststellung eines Endzieles, sei es auch nur in Form einer Abschätzung, erlaubt. Ja, man kann billig Zweifel hegen, ob diese Geschichtsphilosophie, die die Maßstäbe und Ideale aus der Geschichte selbst ablesen will, wirklich zu der Gewißheit kommt, daß es sich in der Geschichte überhaupt um eine Progression handelt. „Daß ein Fortschritt und welcher Fortschritt vorliegt, das geht nicht aus der bloßen Bewegung der Geschichte selbst hervor, sondern muß in beständiger Selbstkritik von jeder Epoche selber erst durch spontane Werturteile festgestellt werden, die nicht aus der Bewegung begründet werden können, sondern die vielmehr

[1]) So wenigstens in dem Buche „die Absolutheit".

erst die Beurteilung der Bewegung begründen“ [1]). Hierin liegt die Bankerotterklärung der Geschichtsmetaphysik Troeltschs. Bekommen wir die Gewißheit um die entscheidenden Werte nicht aus der Geschichte, so muß sie anderweitig zu begründen versucht werden. Und wir zeigten bereits, daß sie auch nicht auf dem Wege der Religionspsychologie, wie Troeltsch sie zur Unterstützung heranzieht, gewonnen werden kann. Wobei schließlich noch die Frage offen bleiben muß, ob nach Troeltsch das „Überweltliche“, die „Gottheit“, die „transzendente Tiefe“ wirklich gegenwärtig — diesen Begriff muß doch der Geschichtsphilosoph anzuwenden berechtigt sein — etwas in sich Abgeschlossenes, Fertiges ist. Ist sie freilich an das „innerweltliche Werden“ des „weltüberlegenen Geistes“ gebunden, dann muß es allerdings als verlorene Liebesmüh erscheinen, sie in einem historischen Moment, z. B. auch in der Gegenwart, ganz zu erfassen.

So ist also auch die Kombination von religionspsychologischer und religionsgeschichtlicher Methode nicht imstande, uns diejenige Sicherheit um die Transzendenz zu geben, die wir als Grundlage der Geschichtsphilosophie brauchen. Sie kennt nicht das Ziel der Geschichte, also auch keinen untrüglichen Maßstab des Fortschritts, geschweige daß es ihr gelänge, den Kausalmechanismus mit der Teleologie auf eine einheitliche Formel der Dependenz zu bringen.

3. Eingliederung der Geschichtsphilosophie in die christliche Apologetik.

Die drei bisher erörterten Wege, durch induktive Methode die Transzendenz zu erreichen, führen nicht zum Ziel; weder die kritische Analyse der Einzelpsyche, noch der Geschichte, noch des Geisteslebens als Ganzen vergewissert um eine Transzendenz mit solcher inhaltlichen Bestimmtheit, daß sie zur Erklärung der Geschichte dienen könnte. Nun lehren die besprochenen Versuche freilich, daß die Frage nach der Möglichkeit der Geschichtsphilosophie mit der Religion zusammenhängt. Derjenige Faktor unseres Bewußtseins, der —

[1]) „Das Wesen des modernen Geistes“ Preuß. Jahrb. 1907, S. 37.

einerlei ob mit oder ohne Erfolg — Anschluß an die Transzendenz sucht, ist nun einmal die Religion. Sodann ist nach unsern früheren Darlegungen aber auch dies deutlich, daß die Geschichtsphilosophie einerseits ein bedeutendes Stück Welterkenntnis, nämlich die empirische Historie, einschließt, andrerseits aber auch Beantwortung der Fragen nach Zwecken, Ursachen, Werten, Zielen, d. h. eine ganz bestimmte Art von subjektiven Urteilen über die empirische Historie in sich begreift. Eben dies letztere pflegt man im Unterschied vom bloßen Welterkennen Weltanschauung zu nennen.[1]) Die Geschichtsphilosophie ist also letzten Endes eine Weltanschauungsfrage. Weil aber die Prinzipien einer Weltanschauung zweifellos eine bestimmte Stellung auch zur Religion einschließen, wenn nicht gar in einer bestimmten Religiosität wurzeln, so ist auch die Geschichtsphilosophie von der Stellung zur Religion abhängig. Es wird sich daher empfehlen, sie einer theologischen Disziplin einzugliedern, welche die zur Weltanschauungsbildung notwendigen religiösen Prinzipien zum Gegenstand ihrer Verhandlung macht. Als solche sehen wir mit Hunzinger die Apologetik an. Hunzinger unterscheidet „die Apologetik oder kritische Auseinandersetzung der christlichen Weltanschauung mit dem gegenwärtigen Welterkennen und den auf seiner Grundlage erwachsenen Weltanschauungen, und die Religionsphilosophie oder historisch-philosophische Untersuchung des Wesens-, Wert- und Wahrheitsanspruchs der Religion, zuletzt des Christentums".[2]) Das Unterscheidende der beiden Disziplinen ist also vor allem dies: Die Apologetik kämpft einen akuten Kampf gegen die gegenwärtig konkurrierenden Geistesmächte; die Religionsphilosophie dagegen bietet eine wesentlich historische Gegenüberstellung der einzelnen geschichtlichen Religionen. Darnach gehört zweifellos die von uns geforderte Geschichtsphilosophie nicht, wie es auf den ersten Blick

[1]) Vgl. Hunzinger, „Das Christentum im Weltanschauungskampf der Gegenwart" 1909 S. 26 ff.

[2]) „Apologetik und Religionsphilosophie in unserer Zeit". Z. f. wiss. Theol. LI, 3 S. 206.

scheinen könnte, in die Religionsphilosophie sondern in die Apologetik. Denn die Geschichtsphilosophie hat es nicht mit der Geschichte, von der die Religionsgeschichte ja auch nur einen Ausschnitt bildet, als solcher zu tun, sondern mit der Erklärung der Geschichte. Und da jede Weltanschauung, auch die christliche, behauptet, diese Erklärung liefern zu können, so ist es Sache der Apologetik, etwa zunächst die christliche thetisch darzustellen und sie dann mit den übrigen auseinanderzusetzen. Dabei wird die Apologetik natürlich dieselben methodischen Kautelen anlegen müssen wie bei ihren andern Objekten, z. B. bei der Natur. Sie hat nach Hunzinger sehr darauf zu achten, ihrerseits nicht in die Feststellung der empirischen Wirklichkeit einzugreifen; ihre Sätze sind „ausnahmslos und restlos nach Umfang und Inhalt dem Glauben zu entnehmen.“ [1]) Andrerseits umfaßt sie aber keineswegs alle Glaubensaussagen der Dogmatik, denn von diesen „der größte Teil bezieht sich auf das religiöse und ethische Verhältnis der Persönlichkeit zu Gott“ (ebend.). Dagegen die Apologetik hat nur diejenigen Glaubensaussagen zu umfassen, die sich auf die Welt, auf die Grundfaktoren der Wirklichkeit beziehen. Sie stellt eine Ontologie des Glaubens dar, sie beschreibt die durch den Glauben erfaßte transzendente Wirklichkeit.

Dann wird freilich wie für die Apologetik im ganzen so auch für die Geschichtsphilosophie im besondern alles davon abhängen, daß der Besitz dieser transzendenten Wirklichkeit nachgewiesen werden kann. Daß dieser Nachweis nicht rational, in Form logischer Deduktion, noch auch als spekulative Verwertung durch Induktion gewonnener Resultate geführt werden kann, dafür waren Troeltsch und Eucken Beispiele. Auch Ed. v. Hartmann, der Meister der zweiten Methode, könnte als Beispiel dienen, wenn er nicht selbst jede Transzendenz ausschlösse. Ebenso kann man den Nachweis nicht im bloßen Postulieren sehen, so oft das seit Kant auch versucht ist. Es bleibt der sogenannte Erfahrungsbe-

[1]) „Grundzüge der Apologetik“ in Probl. u. Aufg. der gegenw. syst. Theol. 1909 S. 156.

weis übrig: es kann eine direkte Berührung mit den transzendenten Realitäten behauptet werden. Freilich ist zu beachten, daß es sich dabei nicht um ein exaktes Ergebnis handelt, das experimentell bestätigt werden kann. Könnte es das, dann gehörte das Objekt ja der Phänomenalität an und nicht — worauf doch alles ankommt — der Transzendenz. Der Wahrheitsnachweis dieser Glaubensaussagen, wie die Theologie solche Behauptungen nennt, nun kann sich allerdings keineswegs auf eine Isolierung der Glaubensfunktion wie der Glaubensobjekte von aller übrigen Erkenntnis beschränken, wie es wohl in der Dogmatik möglich ist. Vielmehr ist er, da es sich in der Apologetik gerade um die Beziehung zwischen Welterkennen und Glaubenssätzen handelt, notwendig als Erfahrungsbeweis im eigentlichen Sinn zu gestalten, wie es vor allem von der Erlanger Schule unternommen ist, d. h. der Christ muß in erkenntniskritisch einwandfreier Weise Rechenschaft darüber geben, auf welchem Wege ihm die Kennntnis der transzendenten Wahrheiten zugekommen ist. Logisch zwingend ist dieser Beweis für die Bestimmungen der Transzendenz nicht. Aber wenn man wirklich hierunter faßbare Realitäten und nicht nur ontologische Formeln versteht, so kann der Beweis auch nicht rationell geführt werden, ebensowenig wie bei einem empirisch-natürlichen Erlebnis. Wie der Entdecker eines neuen Landes so gibt der Christ Rechenschaft von seinen Erlebnissen in der Transzendenz. Beide können auf den Vorwurf der Selbsttäuschung nicht anders antworten als: komm und siehe selbst! Der Zweifler kann sich nur überzeugen, indem er selbst die Gefahren des Weges und die Anforderungen, die er an die sittliche Energie stellt, auf sich nimmt. — Nun macht freilich Franks großes Werk über die christliche Gewißheit deutlich, daß es mit einer Erzählung des Erlebnisses nicht getan ist. Er hielt es für nötig, für diese christliche Gewißheit eine neue Disziplin zu schaffen, die vor allem die Aufgabe hatte, den Schwerpunkt des Beweises in das christliche Subjekt zu verlegen und ihn durch seine spezifische Einzigartigkeit vor Einwürfen zu schützen. Daraus ergab sich auch Franks Ablehnung der Apologetik, der ja gerade daran liegen muß, die christliche

Wahrheitserkenntnis und die empirische Welterkenntnis als sich gegenseitig ergänzend darzutun. — In der enzyklopädischen Stellung hat sich Ihmels an Frank angeschlossen, ohne freilich wie Frank die Apologetik ganz abzulehnen. Er bestimmt den Unterschied von Gewißheitslehre und Apologetik dahin, „daß die Apologetik irgendwie es auf die Überzeugung anderer abgesehen hat, die christliche Gewißheitslehre dagegen zunächst lediglich den gläubigen Christen anleiten will, sich selbst über den Grund seiner Gewißheit Rechenschaft zu geben.“ [1]) Der Verlegung des Interessenschwerpunktes in der Gewißheitslehre in das Subjekt wird man gewiß ohne weiteres zustimmen; aber ob es ratsam ist, in der Apologetik die polemische Aufgabe als das Primäre anzusehen, wie es weiterhin bei Ihmels scheint (S. 4 f.), ist doch recht zweifelhaft. Mindestens muß doch die Apologetik auch thetisch die christliche Weltanschauung entwerfen. Dann aber dürfte sich diese Teilung der Aufgaben empfehlen: in der Gewißheitslehre gibt das christliche Subjekt Rechenschaft darüber, auf welchem Wege es der transzendenten Realitäten gewiß geworden ist. Das Resultat dieser Disziplin setzt der Apologet schon voraus und zeigt nun, wie die transzendenten Realitäten den metaphysischen Hintergrund dessen bilden, was ihm als Resultat der empirischen Wissenschaften zur Verfügung gestellt ist. „Das, was der Glaube aus seiner Erfahrung, wie sie aus Gottes Offenbarung entspringt, heraus über die letzten Gründe der Wirklichkeit, über Gott, Welt, Mensch, notwendigerweise aussagen muß, wenn er sich nicht selbst preisgeben will — das festzustellen und in seiner Einheit darzustellen, darum handelt es sich in erster Linie für den Apologeten“ (Hunzinger, Apol. u. Religionsphil. in unsrer Zeit S. 213). Die subjektive Vergewisserung um den eigenen Standort im Transzendenten, also die Gewißheitslehre setzt auch Hunzinger für Apologetik und Religionsphilosophie voraus; denn darauf legt er immer wieder Nachdruck, daß sie „nicht von allgemeingültig theoretischen Normen aus, sondern nur von einem in innerseelischem Kontakt des In-

[1]) Die christl. Wahrheitsgewißheit 2. Aufl. 1908 S. 4.

dividuums mit seinem Objekt gewonnenen praktischen Maßstab aus hinsichtlich ihrer Normalität und Wahrheit begründet werden" können.[1]) —

Die Gewißheit um die Transzendenz, die wir für die Geschichtsphilosophie fordern, scheint bei Frank freilich auf viel kürzerem und durchsichtigerem Wege erreicht zu sein als bei Ihmels. Gewißheit, sagt er, ist ein subjektives Vergewissertsein um ein Objekt. Erfahrung ist der subjektive Niederschlag der objektiven Einwirkung. In der grundleglichen religiösen Erfahrung des Christen, dem Erlebnis der Wiedergeburt, liegt das Innewerden dreier Arten von objektiven Realitäten beschlossen, der immanenten, transzendenten und transeunten Objekte. Uns interessiert hier die Gewißheit um die mittlere Gruppe. Es ist zu beachten, worin auch Ihmels Frank beistimmt, daß der ganze Nachweis nur für den überzeugend ist, der sich grundsätzlich auf den Standpunkt des Wiedergeborenen stellt. Dann aber unterscheiden sich Frank und Ihmels: Frank will die transzendenten Objekte aus ihren in der Wiedergeburt ausgeprägten Wirkungen direkt ablesen; Ihmels dagegen will aus der Gewißheit um die Wiedergeburt zunächst diejenige um das Wort Gottes gewinnen und so mittelbar zur Transzendenz vordringen. Wichtig ist, daß es sich für beide nur um Erfahrungs- und Glaubensgewißheit handelt, was durch die Anerkennung supranaturaler Enthüllung der Transzendenz bedingt ist. Geht man dann wie Frank von den supranaturalen Wirkungen im Subjekt direkt auf die wirkende Transzendenz, so wird man freilich in bedenkliche Nähe der Postulatgewißheit kommen, weshalb der von Ihmels eingeschlagene Weg schließlich doch viel weniger dem Vorwurf der nicht nachzuprüfenden Subjektivität ausgesetzt erscheint. Dabei muß noch dahingestellt bleiben, ob auf dem Wege Franks wirklich in erkenntniskritisch einwandfreier Weise die Transzendenz in ihrer inhaltlichen Bestimmtheit erreicht werden könnte: der überweltliche Gott, die Dreieinig-

[1]) „Die religionsphilos. Aufgabe der kirchl. Theol." in Probl. u. Aufgaben S. 103.

keit, Sühne, der gottmenschlichen Sühner. Gerade an diesem letzten Punkt, der Person Christi, ist deutlich, daß die Gewißheit um die von ihr ausgehenden Wirkungen und somit auch um sie selbst als wirkende eine Auseinandersetzung mit der Geschichtswissenschaft notwendig macht. Als solche hat auch bei Ihmels der ganze Nachweis der Gewißheit um das Wort Gottes zu gelten, sofern die Kenntnis der historischen Person ja diesem allein entnommen werden kann und sofern es gerade die historische Kritik ist, die jene Gewißheit um die Wahrheit des Schriftzeugnisses gefährdet. Ihmels gibt daher auch unter dem Titel „die religiöse Erfahrungsgewißheit theoretischem Widerspruch gegenüber" eine kurze Auseinandersetzung mit der Historik (a. a. O. S. 312 ff.). Er unterscheidet sich aber ausdrücklich vom alten Supranaturalismus, dessen Irrtum war, „daß historische Untersuchung das Fundament der christlichen Gewißheit bilden soll" (S. 315; vgl. auch S. 73 ff.). Aber gerade weil für Ihmels die christliche Gewißheit von anderer Seite her sicher gestellt ist, bleibt seine Auseinandersetzung mit der Geschichtswissenschaft in der Defensive. Das liegt daran, daß es sich hier garnicht um den geschichtlichen Verlauf als solchen handelt, sondern nur um einzelne geschichtliche Daten, die nur um deswillen der Analyse unterzogen werden, weil in ihnen die Enthüllung der Transzendenz behauptet wird.

Dann wird also dem oben (S. 77) aufgestellten Grundsatz, daß jedem Nachweis der Transzendenz der Nachweis ihres Innewerdens im Subjekt vorangehen müsse, durch die christliche Gewißheitslehre in der Weise entsprochen, daß hier die unmittelbare Berührung des Subjekts mit der Transzendenz in einem eigentümlichen seelischen Erlebnis behauptet wird; und zwar soll nur der die Wahrheit dieses Anspruches zu prüfen imstande sein, der selbst dieses Erlebnis gemacht hat. Daß hier dem christlichen Theologen eine nahezu unangreifbare Position geboten wird, liegt auf der Hand. Und doch wird die christliche Theologie nicht umhin können, die gewonnenen Resultate auch dadurch vor den übrigen Wissenschaften zu legitimieren, daß sie diese Resultate nicht nur

vor Einwürfen andrer Wissenschaften schützt, sondern auch thetisch zeigt, wie sie mit deren Ergebnissen aufs beste zusammenstimmen. Sie wird auf die bangen Fragen, die von den empirischen Wissenschaften ewig werden unbeantwortet bleiben müssen, wiewohl sie gerade aus der Empirie notwendig erwachsen: nach der Herkunft der Welt und des Lebens, nach Fortschritt und Wert, nach dem Sinn des Bösen, des Unheils, nach dem Verhältnis des Subjekts zum Transsubjektiven, ob die Seele ein bleibend Wertvolles oder ein vergehender Schatten, ob es Freiheit, ob es ein höchstes Gut gebe — auf all diese Fragen, die das Physische, das Natürliche, aufgibt, hat sie eine metaphysische Antwort. So die große Synthese von Empirischem und Überempirischem zu vollziehen, das ist Aufgabe der Apologetik. Ihr Endziel, sagt Hunzinger, wird „kein anderes sein können als die Darstellung und Begründung einer einheitlichen Gesamtweltanschauung, in der die aus dem christlichen Glauben genommenen Weltanschauungsprinzipien in ein solches Verhältnis zu den Elementen natürlicher Wahrheitserkenntnis gesetzt werden, daß daraus eine Gesamtbetrachtung der Wirklichkeit hervorgeht, in der die Einheit aller Erkenntnis sich nach Möglichkeit ausspricht.“ [1])

Für uns kommt die Apologetik nun insofern inbetracht, als sich ihre (in der Gewißheitslehre begründete) Gewißheit um die Transzendenz auch zur Beantwortung der Fragen muß geltend machen lassen, die uns von der Geschichte aufgegeben werden. Denn die Menschengeschichte einfach in die allgemeine Naturwissenschaft, die Phylogonie, die Biologie eingliedern zu können, ist eine dogmatische Erfindung der monistischen Naturphilosophie. Die das Geistesleben der Individuen, der Massen, der Heroen bestimmenden Zwecke oder Ziele sind gänzlich andrer Art als die Finalitäten der organisierten Natur. Umgekehrt mußten wir freilich schon oben (S. 10f., 52f.) gelegentlich davor warnen, die Geschichte auf die Geistesgeschichte zu beschränken. Nach Auffassung des Christentums offenbart sich die von ihm behauptete Transzen-

[1]) Apol. u. Religionsphilos. in unsr. Zeit S. 216.

denz keineswegs nur im Geistesleben, geschweige nur in der Religionsgeschichte, wie Kaftan gegen Troeltsch treffend bemerkte: „Alle geschichtliche Führung dient der Offenbarung Gottes.“ [1]) Das menschliche Geistesleben ist, wie gezeigt, von seinen Beziehungen zum Ungeistigen, zum Materiellen unabtrennbar. Wenn also gleichwohl die Apologetik zur Natur eine andere Stellung einnimmt als zur Geschichte, so liegt darin schon ein Weltanschauungsurteil. Und solche allein soll die Geschichtsphilosophie, wie sie der Apologetik einzugliedern ist, über die Geschichte fällen. Sie hat also zwar gelegentlich die Historik in ihre Schranken zu weisen, wenn diese die Grenzen der Empirie überschreitet, kann aber im übrigen zur wirklichen Kenntnis der Geschichte nichts beitragen. Wohl aber benutzt sie ihrerseits das vom Historiker gelieferte Material gewissermaßen als das hemisphaerium inferius ihrer Gesamtauffassung von der Geschichte.

Um eine solche Gesamtauffassung von der Geschichte zu erhalten, genügt freilich eine solche Auseinandersetzung mit der Historik, wie sie Ihmels in der Gewißheitslehre gibt, nicht. Denn wie gesagt, seiner Aufgabe entsprechend hält sich Ihmels nur in der Defensive. Gewiß wird auch die Apologetik hier einsetzen. So hat auch Hunzinger in seiner apologetischen Schrift über das Christentum im Weltanschauungskampf [2]) einen Abschnitt „das Christentum und die moderne historische Denkweise,“ in dem er die nach den Gesetzen der Kritik, Immanenz und Evolution konstruierende Historik in ihre Schranken weist. Er stellt fest, daß „auch die Geschichtsforschung auf die Erscheinungswelt angewiesen ist und nimmermehr in das Wesen der Dinge einzudringen vermag“ (S. 140), und weiter, „daß die Grenzen historischer Feststellbarkeit nicht auch die Grenzen historischer Geschehensmöglichkeit sind“ (S. 141). Dies letztere Resultat ist für Hunzingers Hauptinteresse an der Auseinandersetzung mit der Historik charakteristisch: die Apologetik hat dieser gegenüber das

---

[1]) ZfThK. 1896 S. 392.

[2]) Das Christentum im Weltanschauungskampf der Gegenwart 1909 S. 129 ff.

Recht zu wahren, für das Christentum Einzigartigkeit, Supranaturalität und Absolutheit in Anspruch zu nehmen. Für die positive Aufstellung einer Gesamtauffassung von der Geschichte ist freilich der erstgenannte Satz wichtiger: das Wesen der Geschichte ist der Historik unzugänglich. Eben dies Wesen der Geschichte aber zu erfassen, ist nun Aufgabe eines Teils der Apologetik, der Gesichtsphilosophie.

Hier sind wir an der Grenze unserer Prolegomena angelangt, wo nun die Geschichtsphilosophie selbst beginnen muß. Wir geben nur noch einige Richtlinien, die sie mit ihren Feststellungen etwa würde verfolgen müssen.

Anhang.

Hunzinger pflegt die christliche Weltanschauung nach dem Schema: Gott! Welt! Mensch! zu systematisieren [1]). Die Geschichtsphilosophie wird sich nicht ohne weiteres einer dieser Gruppen eingliedern lassen. Man könnte wohl jede der drei „Wirklichkeitsabstufungen" (Hunzinger) zur Basis nehmen. Waren wir mit unsern erkenntnistheoretischen Erwägungen schließlich dahin gekommen, nach einem transzendenten Ziel der Geschichte und damit überhaupt nach der Transzendenz auf die Suche zu gehen, so wird es am nächsten liegen, von Gottesbegriff auszugehen. Als christlich wird ein Gottesbegriff nur gelten dürfen, der die Weltwirksamkeit wie die Weltüberlegenheit Gottes in gleicher Weise behauptet; und zwar die Weltüberlegenheit nicht nur im Sinne der Weltmächtigkeit sondern auch der Weltunterschiedenheit. Nur durch diese letzte wird wirklich eine Transzendenz erreicht. Aus diesem Verhältnis Gottes zur Welt ergibt sich, daß eine Enthüllung seines Wesens in der Welt nur durch „Offenbarung" möglich ist. Von der Fassung dieses Begriffs hängt für die Geschichtsphilosophie viel ab. Es wäre zunächst wieder eine detailierte erkenntnistheoretische Untersuchung nötig. Denn wie läßt es sich erkenntnistheoretisch rechtfertigen, daß wir gewisse Tatsachen der Geschichte, z. B. Reden und Taten Jesu, vor allem die Person selbst, die Tatsache der von ihm gestifteten Gemeinde, der „Kirche", deren wir doch genau auf demselben Wege habhaft werden, in ganz spezifischer

[1]) Vgl. z. B. Grundzüge der Apolog. in Probl. u. Aufgab. S. 145 ff.; das Christent. im Weltanschauungskampf S. 26 ff.; ferner die Weltanschauungsskizze „Gott! Welt! Mensch!" 1909.

Weise auf transphänomenale Agentien zurückführen? Wir können das Problem nur andeuten. — Ist dann Gott etwa als absolute, transzendente Persönlichkeit erfaßt — was ja auch für die andern Gebiete der Apologetik grundlegend ist — so wird dies nun für die „Erklärung" der Geschichte fruchtbar zu machen sein.

Hält man sich an Hunzingers Schema, so eröffnen sich alsdann zwei Wege. Wenn man den Begriff der „Welt" zum Ausgangspunkt nimmt, so läßt sich als Glaubensurteil entfalten, daß die Menschenwelt die „Krone der Schöpfung" sei, daß sie eine einzigartige kosmische Stellung einnehme, und weiter untersuchen, ob sie den allgemeinen kosmischen Gesetzen oder welchen andern unterworfen und endlich, ob ihre Ursachen und Ziele mit denen der übrigen Welt zusammenfallen oder wie sonst zu bestimmen seien. — Empfehlenswerter dürfte es aber sein, vom „Menschen" auszugehen. Hunzinger stellt vor allem dies als christliche Grundauffassung vom Menschen fest: das Wesen des Menschen zeigt „zwei wie es scheint, einander entgegengesetzte Pole, einmal die Naturabhängigkeit, die den Menschen der Welt ein- und unterordnet, sodann die geistige Naturüberlegenheit, die ihn als persönliches Wesen über die Natur in die Gottesebenbildlichkeit erhebt." [1]) Dieses Glaubensurteil erstreckt sich nun nicht nur auf das individuelle religiöse Subjekt, sondern auf den Menschen als solchen. Der Mensch als solcher geht nach seiner Naturseite wie alles Natürliche auf Gott als Schöpfer zurück; auch sein überlegener Geist stammt von Gott, aber unmittelbar, als neue, direkte Einfügung in den Weltzusammenhang. Nimmt man nun hinzu, daß der Gedanke der „Menschheit" im modernen Sinne ebenfalls christlichen Ursprungs ist, [2]) so wird man als erstes christliches Urteil über die Menschheitsgeschichte aussprechen dürfen: ihre causa efficiens ist Gott; worin das andere wichtige Urteil eingeschlossen ist: die naturüberlegene Geistigkeit des Menschen

---

[1]) Das Christentum usw. S. 40.

[2]) So Max Müller (aufgrund der Areopagrede des Paulus) Essays 1869 II S. 5; nach ihm Rocholl, Karl Fischer, Bernheim.

oder der Menschheit beruht nicht auf einer Urtat des individuellen Ichbewußtseins oder eines generellen Gattungsbewußtseins sondern eben auf einer Setzung des transzendenten Gottgeistes. Daß es nun bei dieser Setzung nicht einfürallemal sein Bewenden hat, sondern daß sie nur als Einleitung eines Prozesses erscheint, macht es notwendig, zwischen einem Anfangs- und Endstadium der Geschichte zu unterscheiden, deren Vermittlung das geschichtliche Werden bildet.

Hier ist der Punkt, wo sich die christliche von allen übrigen Erklärungen der Geschichte unterscheidet. Alle übrigen Erklärungen werden darauf hinauskommen, daß das Werden des Endstadiums eine bloße Entfaltung des im Anfang liegenden Keimes sei, wobei Entfaltung mit Emanation gleichbedeutend sein kann, wenn nämlich das Frühere das Höhere ist, oder mit Evolution, wenn man das Höhere im Spätern sieht. Für die christliche Auffassung dagegen ist es charakteristisch, daß sie die Menschheit durch die Sünde oder, metaphysisch ausgedrückt, durch das „Böse," aus der ursprünglich geordneten Bahn hinausgeworfen sein läßt. Die Art der Reaktion Gottes als des Gründers der Geschichte ist nun durch zwei vorhin festgestellte Eigenheiten bestimmt. Erstens durch seinen Charakter als Persönlichkeit, zweitens durch seine Transzendenz. Daß er Persönlichkeit ist, besagt: er ist zugleich Intelligenz und Wille. Hierdurch ist zunächst schon die Möglichkeit vorhanden, in Gott nicht nur den Gründer der Geschichte sondern auch den zu sehen, der ihr das Ziel setzt. Wäre er nur Wille ohne Intelligenz, so müßte die Geschichte endlos sein, wäre er nur Intelligenz ohne Willen, so könnte er nicht ihre Zügel in der Hand behalten. Da er aber beides ist, so müssen wir für die von ihm gegründete Geschichte eine Absicht annehmen, d. h. die Geschichte ist als ganze teleologisch bestimmt. Bedeutet das Böse eine Abweichung vom Wege zum Ziel, so muß die Reaktion Gottes derart sein, daß er seine Absicht trotz des Bösen erreicht. Dies macht nun Einwirkungen Gottes in die Geschichte nötig, die, weil zur Erreichung des Zieles geschehend, als Gründungen finaler Reihen zu denken sind. Als solche sehen wir es z. B. an, wenn das alte Testament

von Propheten berichtet, die von Gott zur Erreichung seiner Absichten ausgerüstet werden. Ihre Taten und Worte sind durch die von Gott zu erreichenden Zwecke bestimmt; die von ihnen unter ihren Landsleuten hervorgebrachten Wirkungen dürfen nicht als Dependenz der natürlichen nationalen, ökonomischen, klimatischen Situation gelten, sondern als Dependenz der göttlichen Finalität. Darin liegt nun schon, daß die Reaktion Gottes in der Geschichte auch durch seine Transzendenz bestimmt ist. Denn nur durch seine Transzendenz muß es ermöglicht erscheinen, daß er den Kausalmechanismus gewissermaßen von jenseit her durch finale Reihen durchbricht.

So entstehen nun in der Geschichte eigenartige Komplikationen. Die geschichtliche Masse setzt sich zusammen aus den ursprünglichen Faktoren, den natürlichen und geistigen, dazu kommen zweitens die Wirkungen der Depravation; und drittens final bestimmte Einzelgruppen, deren spezifische Finalität immer auf gewisse Gebiete begrenzt erscheint. Nimmt man zu der unendlichen Variabilität dieser Faktoren in ihrem Verhältnis zueinander die Unterschiedenheit der Masse in Nationen, in Rassen, in Stände, in Gruppen verschiedener Intelligenz, verschiedener Abhängigkeit von der Natur, so bekommt man das bunte Bild, das ein Überblick über die uns bekannte Geschichte bietet. In diesem wilden Getriebe erregter oder schlummernder Massen noch einen einheitlichen Organismus zu sehen, dazu gehört ein neues Glaubensurteil. Dieses ist nun jedenfalls schon durch das andere gefordert, das uns vom Individuum „Erbsünde“ und entsprechend von der Menschheit „Gesamtsünde“ auszusagen nötigt. Ob man es nun für geraten hält, in der Geschichtsphilosophie etwa an der Hand der konkreten Geschichte den Gang der Sünde zu verfolgen, wie Paulus in den ersten Kapiteln des Römerbriefes tut, mag dahingestellt bleiben. Eins jedenfalls kann man nicht umgehen: die zu den Wirkungen der Sünde korrelative Bedeutung des Christentums für die Geschichte zu erörtern. Die richtige hierbei zu beachtende Form wird die Vermeidung zweier Abwege zur Voraussetzung haben.

Sieht man im Christentum wirklich eine Neugründung

göttlicher Finalität, so kann man seiner Bedeutung nicht anders gerecht werden, als daß man es nach dem beurteilt, was es zu sein vorgibt. Nun wird die hier aufzustellende Formel natürlich verschieden lauten, je nachdem man die Bedeutung für das Individuum oder für die Geschichte hervorhebt. Allgemein kann man wohl sagen: für die Geschichte besteht seine Bedeutung darin, daß es die vollkommene, weil vom Gründer der Geschichte begründete Rekonvaleszenz der an der Sünde erkrankten Menschheit darstellt. Soll die Anerkennung dieses Satzes keine Farce sein und sieht man wirklich auf die inhaltlichen Bestimmungen, die etwa das Neue Testament der Art dieses Gesundungsprozesses gibt, so muß man ohne weiteres folgern: das Christentum ist der einzige Weg zur Gesundung. Fühlt man sich gezwungen zu dem Glaubensurteil: der Weg des Paulus ist der richtige, dann schließt das unmittelbar das andere ein: die Wege des Zoroaster, der mexikanischen Priester oder des Neuplatonismus sind verkehrt. Der Würdigung dieser andern Religionen als propädeutischer Mittel Gottes, d. h. also auch als Dependenzen göttlicher Finalität, braucht dadurch in nichts präjudiziert zu sein. Nur muß man sich gegenwärtig halten, daß dem christlichen Geschichtsphilosophen zur Würdigung als propädeutischer Mittel in der Hand Gottes die Geschichte der Philosophie, der Kunst, der Industrie genau so nah und so fern steht wie die Geschichte der nichtchristlichen Religionen. Nichts hindert, die Situation der alexandrinischen Philosophie wie die politische und ökonomische Lage im Römerreich zur Zeit der Entstehung des Christentums genau so als gottgewirkte Vorarbeit des Christentums zu betrachten wie die Tatsache, daß alle Religionen am Mittelmeer abgewirtschaftet hatten. — Der erste zu vermeidende Abweg ist die religionsgeschichtliche Erweiterung der Bedeutung der Religion für die Rekonvaleszenz der Menschheit.

Der andere besteht in der heilsgeschichtlichen Verengerung. Er wurde überall da beschritten, wo man die in der Bibel erzählten Ausschnitte aus der Geschichte allein berücksichtigte. Die Wirkung der vorchristlichen „heilsgeschichtlichen“ Tatsachen, wie sie das Alte Testament be-

richtet, war auf ein so unverhältnismäßig kleines Fragment der Universalgeschichte beschränkt, daß man unmöglich daraus die Bewegungen des Riesenchaos der nichtjüdischen Völker erklären kann. Und doch wird es Aufgabe der Geschichtsphilosophie sein zu untersuchen, inwieweit z. B. die Gotteslehre des Sokrates oder des Islam unter das Glaubensurteil des Paulus Röm 1,19 fällt, und wie sich alsdann dies Urteil zu jenem exklusiven Charakter des Christentums reime. Die christliche Apologetik hat sich mit der ganzen Geschichte, nicht nur der des Christentums auseinanderzusetzen. — So zweckdienlich, ja vielleicht unumgänglich die heilsgeschichtliche Überlegung in der Dogmatik sein mag, so sehr würde sie als Methode der Geschichtsphilosophie zu Einseitigkeiten führen.

Beiden Abwegen wird man nicht anders entgehen, als wenn man von der Person Jesu ausgeht. Und dies wird wiederum nur so möglich sein, daß man entsprechend der übrigen Anlage der hier befürworteten Apologetik es wagt, behutsam den dornenvollen Weg der Metaphysik zu betreten. Ist es dann gelungen, zu dem Glaubensurteil vorzudringen, daß in der Person des Christus die vollkommene Enthüllung der transzendenten Persönlichkeit Gottes innerhalb des geschichtlichen Werdens vollzogen sei, so gewinnt man zunächst gegenüber dem zweiten Abweg die Sicherheit, daß die Geschichte aller Nationen von dieser Person aus diskutiert sein will, einerlei ob geschichtlich nachweisbare Beziehungen vorhanden sind oder nicht. Dies ist deshalb so zweifellos sicher, weil einmal die Identität des Gründers der Geschichte, auch der Geschichte der nichtchristlichen Völker mit der in Jesus enthüllten Person gesichert ist, und weil weiter in dieser Bedeutung dieser Person ihre universale Regenerationskraft für den ganzen vom Bösen infizierten Geschichtsorganismus feststeht. — Dem ersten Abweg gegenüber ist dann in dieser Bedeutung der Person auch die Unüberbietbarkeit und Exklusivität der von ihr begründeten Sache, des Christentums, garantiert. Andern Religionen kann daher gar keine andere als propädeutische Bedeutung zukommen.

Indessen die geschichtsphilosophische Bedeutsamkeit der

Person Jesu und des Christentums oder, wenn man will, der Kirche reicht viel weiter. In Christus ist das Ziel der Geschichte erkennbar. Denn ist hier die Sünde vollständig überwunden, so ist zunächst der Schaden jener geschichtlichen Depravation prinzipiell wenigstens aufgehoben und damit auf das geschichtliche Ziel für die ganze Menschheit angegeben, wie sie nach Überwindung der Sünde werde geartet sein müssen. Wollte man das so ausdrücken, daß am Ende jeder Mensch wie Christus als Mensch sein müsse, so würde freilich derselbe Vorwurf zu erwarten sein, den wir oben Siebeck machen mußten, daß das Ziel der Geschichte auf diese Art atomisiert werde. Diesem Vorwurf kann man nur durch den Hinweis entgehen, daß es zu den fundamentalen Aussagen unseres Glaubens gehört, daß die Menschen nur durch Christus wie Christus werden können, und daß durch diese Bindung der vielen in ein Haupt — wie Paulus es ausdrückt — ein einziger Leib, ein Organismus hergestellt wird, der gegenüber jener individuellen Atomisierung des Zieles jedenfalls eine kompakte geschichtliche Größe darstellt. Mag man nun hiervon ausgehen oder vom „Reich Gottes“ oder wovon sonst — dies nun wird jedenfalls deutlich, daß das Ziel der Geschichte primär nicht ein bestimmtes Stadium der Kultur, eine Höhe des Geisteslebens, eine gewisse Beherrschung der Natur sein kann, sondern daß es durchaus religiös charakterisiert werden muß, daß es eine bestimmte Stellung der geschichtlichen Menschheit zu Gott darstellt. Darf dieses Ziel — worüber noch zu reden — als transzendent gelten, so ist es allerdings auch möglich, ja für den Geschichtsphilosophen unter Umständen nötig, bestimmte Erscheinungen des geschichtlichen Lebens, etwa eine gewisse Geisteshöhe auf ihren Wert zu untersuchen. Wir zeigten schon (S. 71), daß ein transzendentes Ziel einen absoluten Wertmaßstab abgeben könne, an dem immanente Phänomene gemessen werden können. So würde sich die geschichtsphilosophische Untersuchung trotz der religiösen Fixierung des Geschichtszieles keineswegs auf die religiösen Phänomene zu beschränken haben.

Die soeben berührte Tatsache, daß das Ziel transzendent sein muß, geht schon daraus hervor, daß der Christ die Ge-

wißheit hat, es könne nicht durch immanent kausale Fortbildung des gegenwärtigen Zustandes erreicht werden. Wie es vielmehr vom transzendenten Gott gesetzt ist und wie der erste Schritt zu seiner Erreichung durch eine immanent-kausal nicht ableitbare Neueinfügung vonseiten des transzendenten Gottes in der Person Christi getan wurde, so holt auch der neue Menschheitsorganismus, dessen Vollreife das Ziel der Geschichte bildet, während der ganzen Zeit seines Wachstums seine organisierenden Kräfte aus der Transzendenz. Denn dies ist ein übereinstimmendes Bekenntnis der Christen aller Zeiten, daß ihre Einfügung in den neuen Organismus immanent nicht abgeleitet werden könne — und der Christ muß doch in seinem Innern besser bescheid wissen als der außenstehende Psycholog oder Psychiater — daß er in dieser Einfügung vielmehr die Wirkung des transzendenten Gottgeistes verspürt habe. Das will jedenfalls festgehalten sein, wenn auch in dem Bericht über die Weise der Vermittlung die einzelnen Christen differieren werden: der Kalvinist wird das „Innere Wort", der Katholik die Sakramente, der Lutherische „Wort und Sakrament" als Mittel nennen. Die innerweltlichen Spuren der Geistwirksamkeit müssen der immanenten Betrachtung als unleserliche Runen erscheinen; zieht man aber ihre überphänomenalen Verbindungslinien, so ergibt das eine konsequente, final bestimmte Kurve, deren Punkte mit Einschluß ihres Endpunktes, des definitiven Zieles, in der Transzendenz liegen.

Von hier aus fällt nun endlich auch Licht auf die Frage nach der historischen Gesetzmäßigkeit. Hier wird schon dies klar, wo sie überhaupt zu suchen ist: nicht in der Aufeinanderfolge von Nationen und Ständen, von Dynastien, Kriegen und Hungersnöten, von wissenschaftlichen und industriellen Methoden, sondern auf religiösen Gebiet, in der Stellung der Menschheit zu ihrem Ziel. Die einzelnen Teilnehmer am historischen Werdeprozeß — man mag an Individuen oder an Gruppen, etwa Nationen denken — kommen, dessen ist der Christ gewiß, trotz aller Verschiedenheit des religiösen Milieus und ihres religiösen Werdeprozesses, unbedingt an einen Punkt, wo sie nach einer für alle gültigen

und daher auch auf alle angewendeten Regel entweder den immanent kausalen Weg ihrer bisherigen Geschichte weiterziehen, planlos, ziellos, oder aber dem von der Transzendenz her teleologisch bestimmten Organismus eingeordnet werden. Hier stellen sich nun freilich die alten Probleme ein: individuelle Freiheit und Gnade, das Verhältnis von Gruppe und Individuum, von Masse und Eminenz und andre, deren Erörterung den Rahmen dieser Skizze überschreiten würde. Nur auf eins sei noch hingewiesen: dem Christen ist gewiß, daß die Weltgeschichte einen Fortschritt bedeutet. Er kennt ihr Ziel und weiß, daß es im Verlauf der Geschichte erreicht wird. Sodann steht, wie gesagt, auch fest, daß das Ziel nach einer bestimmten Gesetzmäßigkeit verwirklicht wird. Gesetzmäßigkeit und Fortschritt als Merkmale der Menschengeschichte sind freilich Glaubensurteile. Ihre Verbindung, so sagten wir oben (S. 23), ergibt den Begriff der Entwicklung, der Evolution. So ist es allerdings auch ein Glaubensurteil, wenn der Christ in der Geschichte eine Entwicklung sieht. Aber als etwas anderes kann man auch die Entwicklungstheorien der übrigen modernen Weltanschauungen nicht bezeichnen, die durch immanente Analyse Evolution entdecken möchten[1]). Immanente Betrachtung kann nimmermehr dahin führen, denn sie kann keinen Fortschritt entdecken, weil ihr das Ziel der Geschichte verborgen ist. — Dem Christen aber ist es gewiß: die transzendente Persönlichkeit Gottes garantiert ihm Ursache, Gesetzmäßigkeit und Ziel der Geschichte. Röm. 11,36. —

[1]) Wie Hunzinger zeigte in der Schrift „das Christentum“ usw. am naturalistischen Monismus S. 71 f, am idealistischen Monismus S. 88 f, 99, an der modernen historischen Denkweise S. 140 f.

Druck von Reinhold Berger, Lucka S.-A.

Lebenslauf.

Werner August Friedrich Immanuel Elert wurde am 19. August 1885 zu Heldrungen in der preußischen Provinz Sachsen als Sohn des jetzt zu Lunden in Holstein lebenden Kaufmanns August Elert und seiner Gattin Friederike, geb. Graf geboren. Nach mehrfachem, durch äußere Umstände veranlaßten Wechsel der besuchten Unterrichtsanstalten verließ er 1906 das Gymnasium zu Husum mit dem Zeugnis der Reife und studierte in Breslau, Leipzig und Erlangen Theologie. In Breslau und Erlangen betrieb er neben dem Fachstudium auch das der systematischen Philosophie und besonders ihrer Geschichte; in Breslau war er zugleich Mitglied des theol. Seminars der ev.-luth. Freikirche in Preußen. Nachdem er aufgrund einer Dissertation über R. Rocholls Geschichtsphilosophie von der hohen philosophischen Fakultät zu Erlangen promoviert war, bestand er in Breslau bei der Prüfungskommission das erste theol. Examen (8. 4. 1910) und bewarb sich alsdann mit den vorliegenden Prolegomena der Geschichtsphilosophie bei der hochwürdigen theol. Fakultät zu Erlangen um den Grad eines Licentiaten der Theologie.